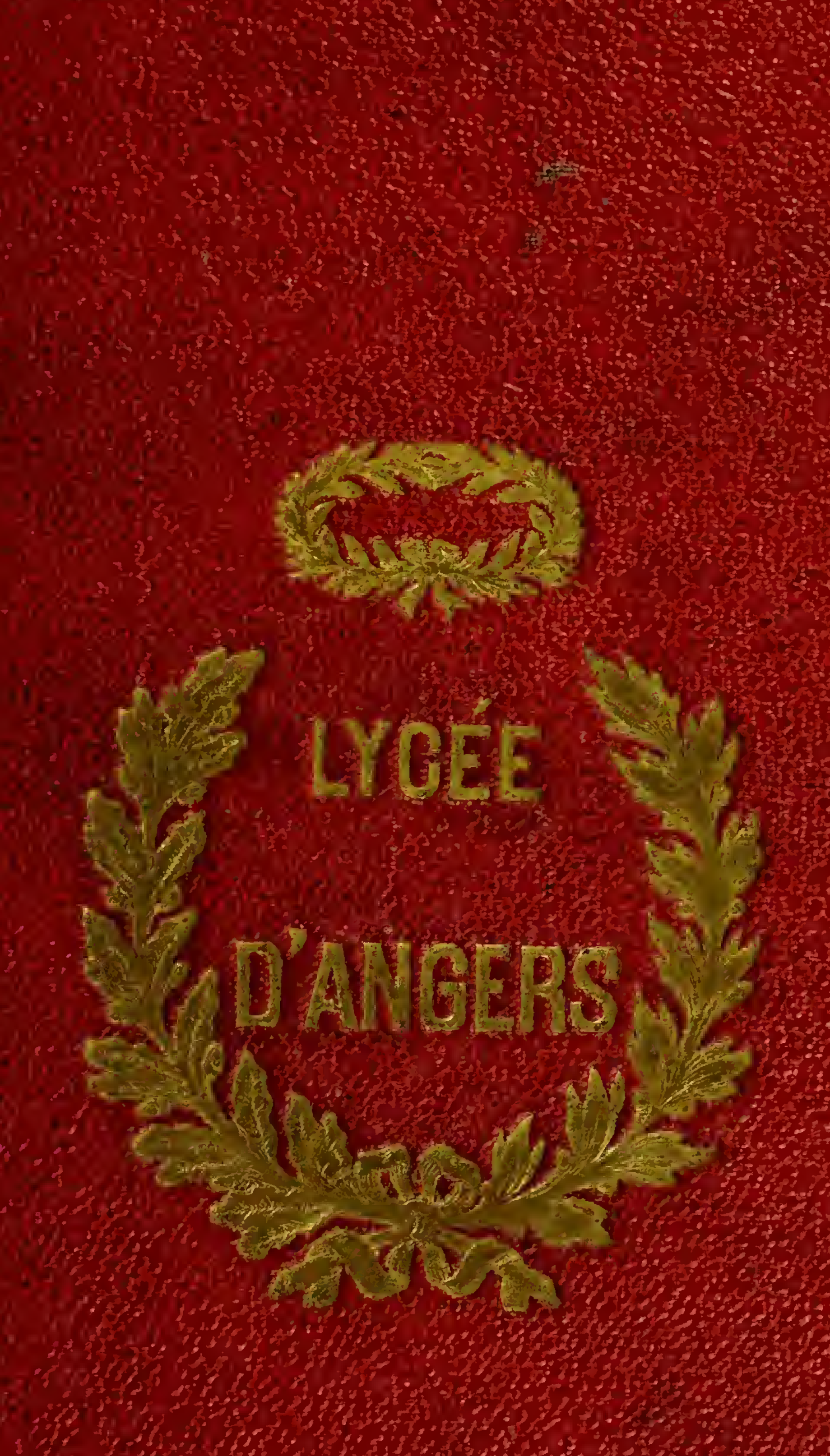
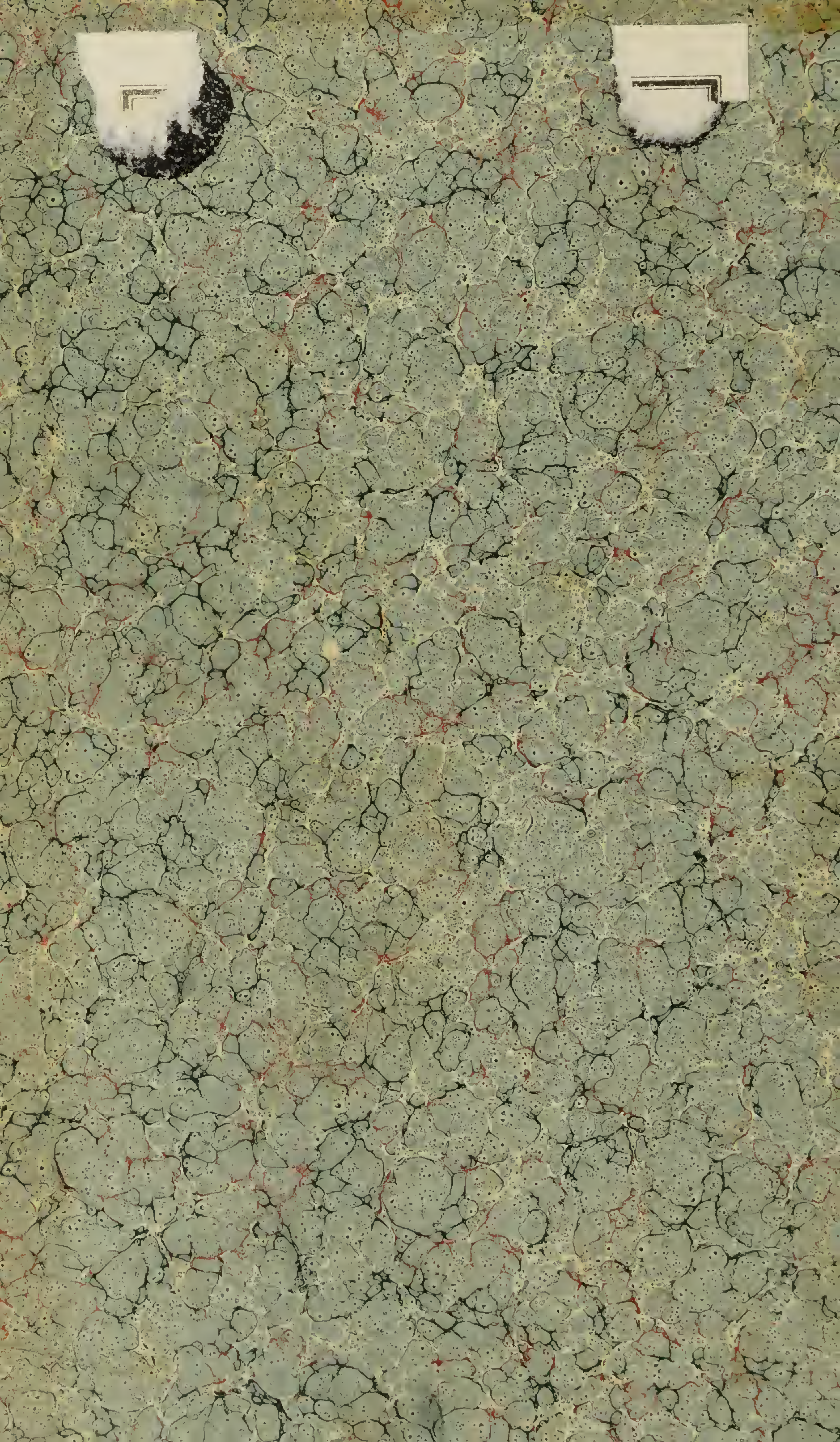
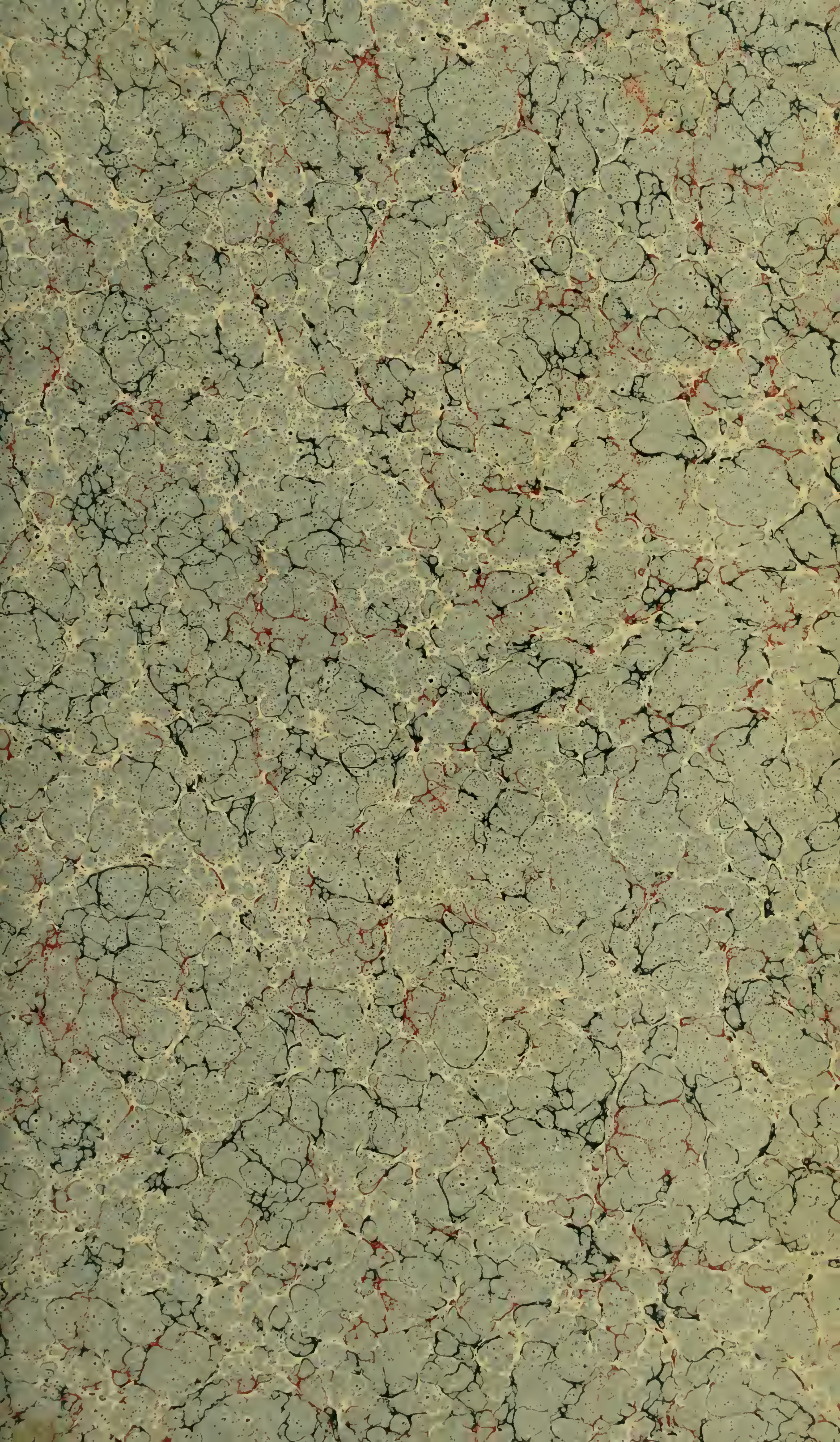

LYCÉE
D'ANGERS





LA PSYCHOLOGIE

ET

LA PHRÉNOLOGIE

COMPARÉES.

PARIS.—IMPRIMERIE DE A.-E. FAIN ET E. THUNOT,
RUE RACINE, 4, PRÈS DE L'ODÉON.

LA
PSYCHOLOGIE
ET LA
PHRÉNOLOGIE
COMPARÉES,

PAR M. ADOLPHE GARNIER,

PROFESSEUR-SUPPLÉANT DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

A PARIS,

CHEZ L. HACHETTE,

LIBRAIRE DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE,

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12.

1839.


WELLCOME
LIBRARY
INSTITUTE

A M. THÉODORE JOUFFROY,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES,
MEMBRE DE LA CHAMBRE DES DÉPUTÉS.

MONSIEUR,

Il y a aujourd'hui vingt ans que vous faisiez entendre votre parole dans un des colléges de Paris, et que j'avais le bonheur de m'asseoir au nombre de vos disciples. Je dois vous rendre cet hommage, que devant une poignée d'enfants, cachés dans l'ombre d'un collége, vous donniez autant d'élégance et de force à vos expressions, autant de soin à vos analyses, autant d'âme à vos exhortations, que vous l'avez fait depuis dans de

glorieux amphithéâtres. Peut-être même, monsieur, le public ne vous connaît-il pas encore tel que vous vous êtes révélé dans votre enseignement privé. A votre apparition dans les grandes écoles, chargé d'abord de l'histoire de la philosophie, et depuis un an seulement, de la philosophie dogmatique au moment même où vos forces trahissaient votre courage, vous n'avez pu développer encore ce vaste ensemble des sciences philosophiques que vous exposiez ailleurs dans tous ses détails, cette psychologie complète dont toutes les matières étaient rangées dans le bel ordre des sciences naturelles, et à laquelle se rattachaient par des liens étroits les autres branches de la philosophie, de telle sorte que toutes ces parties se soutenaient les unes les autres comme les assises d'un imposant édifice.

Pour nous, monsieur, qui avions été remis en vos mains, faibles enfants, peu fortifiés par l'instruction nécessairement imparfaite des classes précédentes, auxquels on n'avait pu montrer que des morceaux détachés de l'antiquité littéraire et philosophique, et qu'on avait exercés à faire un peu au hasard des discours sur des sujets de haute morale et de haute politique, vous nous avez ouvert les yeux à une clarté nouvelle, nous avons aperçu la base qui manquait à nos premières compositions; nous avons vu s'éclaircir les mystères renfermés en nous-mêmes et dans

le monde qui nous environne, et il n'a pas dépendu de vous que nous ne fussions désormais en possession d'une méthode propre à diriger toutes nos recherches, et à faire porter toutes nos démonstrations sur un sol ferme et inébranlable.

Permettez donc, monsieur, à l'un de ces disciples, qui, sans prétendre avoir mis de tels secours à profit, en a du moins senti l'importance, et a toujours conservé pour vous l'affection et le respect que méritent de pareils services, permettez-lui de vous offrir, en vous dédiant ce livre, un gage malheureusement trop obscur encore de sa reconnaissance.

ADOLPHE GARNIER.

AVERTISSEMENT.

L'auteur qui présente au public un traité sur une matière de science, ne remplit que la moitié de sa tâche, s'il se contente d'exposer sa théorie sans s'occuper des théories différentes.

La psychologie, moins avancée que les autres sciences, est surtout dans la nécessité de donner une grande part à la critique. Les systèmes s'y succéderont rapidement, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à l'état de fixité où se trouvent quelques-unes de ses rivales; et, chaque ouvrage nouveau doit faire le compte de ce qu'il rejette et de ce qu'il conserve dans les ouvrages précédents. Les écrits de Platon sont dirigés contre les discours des sophistes. Aristote choisit dans Platon, et mène de front l'exposé des théories nouvelles, et la polémique contre les anciennes. La philosophie de Descartes est une protestation explicite contre celle d'Aristote. L'essai de Locke, sur l'entendement humain, commence par la critique de la théorie cartésienne, relativement à l'origine des idées. Leibnitz corrige cet essai. Thomas Reid écrit la plus grande partie de ses livres comme en regard du traité de la nature humaine de David Hume. En France, les éloquentes leçons de

MM. Cousin et Jouffroy ont été surtout une critique de la philosophie du dernier siècle.

De nos jours, il était impossible d'écrire sur la psychologie sans tenir compte de la doctrine de Gall et de ses successeurs, doctrine qui, sous le nom de phrénologie, est arrivée à la plus haute célébrité ; qui a ses journaux, ses sociétés savantes, son enseignement public, et qui a réuni jusqu'à trois mille auditeurs au pied de la chaire de M. le docteur Broussais.

Je me serais proposé de faire simplement un examen de la phrénologie dans sa partie psychologique, que cette critique m'aurait entraîné à exposer la psychologie tout entière.

Ainsi donc, que je voulusse traiter directement de psychologie, ou faire un examen de la phrénologie, j'étais obligé de parler en même temps de l'une et de l'autre, et d'écrire un livre, tout à la fois dogmatique et polémique. Telle est l'origine de la forme de cet ouvrage.

Il est aussi impossible d'engager une discussion sans exposer complétement les principes sur lesquels on s'appuie, que de développer une théorie sans discuter celles qui, au moment où l'on prend la plume, ont appelé à elles tous les esprits, comme amis ou comme adversaires.

LA PSYCHOLOGIE

ET LA PHRÉNOLOGIE

COMPARÉES.

PREMIÈRE PARTIE.

DISTINCTION DE LA PSYCHOLOGIE ET DE L'ORGANOLOGIE.

CHAPITRE PREMIER.

État actuel de l'organologie.

---

§ 1er. Spiritualisme de l'organologie.

La doctrine qu'on enseigne de nos jours, sous le nom de *phrénologie*, se compose de deux parties distinctes : 1° Elle recherche, au moyen de l'observation morale, les facultés constitutives de l'espèce humaine; 2° Elle essaie, par l'observation physique, de rapporter chaque faculté à une partie du cerveau qui en devient le siége et l'organe. Elle comprend donc à la fois une *psychologie*

et une *organologie ;* vaste compréhension que le terme de phrénologie, introduit par Spurzheim, n'exprime pas convenablement. Gall avait donné à cet ensemble le nom aussi peu satisfaisant de *physiologie du cerveau.* La digestion, la circulation du sang, les absorptions, les sécrétions, etc., ne s'observant pas de la même manière que les pensées, les sentiments, les volontés, le seul nom de *physiologie* ne peut convenir à l'étude de ces deux ordres de phénomènes. Aussi Gall dans le cours de son ouvrage emploie-t-il le plus souvent les mots de *psychologie* et d'*organologie*, qui désignent très-exactement les deux parties de la science qu'il voulait fonder, ou plutôt les deux sciences qu'il cherchait à réunir en une seule (1).

Ce n'est pas sans une certaine appréhension que le philosophe voit comme diviser et dissiper l'âme entre les sinuosités du cerveau, et que le vulgaire lui-même entend dire que les instincts les plus généreux, que les conceptions les plus élevées tiennent à un certain volume, à une certaine activité d'une pulpe molle et blanche que renferme le crâne, et qui se dépose avec lui dans le tombeau. Cependant les philosophes et le vulgaire ont toujours reconnu d'intimes rapports entre le développement des facultés de l'âme, et l'état, soit accidentel, soit originel, de notre corps.

Pour ne citer que le plus illustre des philosophes modernes, Descartes disait : « Les divers sentiments extérieurs et intérieurs que l'âme éprouve, tels que la couleur, le son, l'odeur, la saveur, la douleur, la faim, la soif, la bonté, l'amour, la confiance, etc., dépendent

(1) Voyez notamment *Anat. et Physiol. du cerveau*, in-4°, 4e vol., p. 168 et 216.

» de la manière dont les esprits animaux pénètrent dans » les pores du cerveau, qui devient ainsi l'organe du » *sensus communis*, de l'imagination et de la mémoire. » Les esprits coulent du cerveau dans les nerfs, qu'ils » disposent à servir d'organe aux sens extérieurs, et dans » les muscles, qu'ils enflent et qu'ils rendent propres à » mouvoir les membres (1).

» Les passions ont leur siége dans le cœur, quand elles » affectent le corps, et dans le cerveau quand elles affec- » tent l'âme (2).

» Quand les esprits enflent pleinement le cerveau, ils » constituent l'état de veille, et quand ils ne l'enflent » qu'à moitié, l'état de rêve (3).

» La sensation n'a lieu que dans le cerveau, c'est ce » que prouve l'exemple de ceux qui ressentent de la » douleur dans les membres qu'ils ont perdus (4).

» Les facultés de sentir et d'imaginer n'appartien- » nent à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe au corps; » sans le corps, l'âme ne posséderait que l'intellection » pure (5).

» Les souvenirs de la mémoire physique s'expliquent » par les traces imprimées dans le cerveau : les esprits » animaux ayant plus de facilité à repasser sur ces traces » qu'à en dessiner de nouvelles, de même qu'un linge se » plie plus aisément dans ses premiers plis (6).

---

(1) *Œuvres philosophiques de Descartes*, publiées par Adolphe Garnier : *Traité de l'Homme*, n° 7-30-33 ; — *Traité de la formation du Fœtus*, n° 8. — *Passions de l'âme*, première partie, n° 35.

(2) *Passions*, prem. part., n°s 30, 40. — Lettre XXXII.

(3) *Traité de l'Homme*, n° 34.

(4) Lettre LIX, même édit.

(5) Lettres XXX-XLI.

(6) Lettre XLVIII.

» Les figures ou espèces qui servent à la mémoire » résident principalement dans le cerveau, mais quel- » quefois aussi dans les autres parties du corps (1).

» L'agitation des esprits animaux peut troubler les » cerveaux faibles, mais elle échauffe les forts et les porte » à la poésie (2).

» La passion de l'âme et l'action du corps sont telle- » ment jointes ensemble, que si l'une revient, elle ra- » mène l'autre (3).

» De ce que l'âme et le corps sont distincts, il n'en » résulte pas que l'homme soit un pur esprit : l'âme et le » corps sont unis substantiellement (4).

» Il faut donc les comprendre à la fois comme deux » choses et comme une seule, et prêter à la pensée une » étendue pénétrable, qualité qui est refusée à l'étendue » matérielle (5). »

On voit que cette théorie cartésienne est presque de la phrénologie. Le cerveau est ici l'organe de la sensation, de la perception que Descartes appelle sentiment central, *sensus communis* ou *sensorium commune*, de la mémoire, de l'imagination, des passions et de la faculté motrice; il ne reste en dehors des attributions du cerveau que la volonté, et la faculté appelée par Descartes intellection pure, facultés dont les phrénologistes eux-mêmes n'ont pas indiqué le siége, comme on le verra par la suite de cet ouvrage.

Mais si ces facultés supérieures ont besoin, pour entrer

---

(1) Lettres LXIII, LXIV-LXVI.
(2) Lettre XVI.
(3) *Passions de l'âme*, seconde part., nº 130.
(4) Réponses aux quatrièm. obj., nos 27-28.
(5) Lettre XIX.

en jeu, de l'exercice préalable des sens et de la mémoire, si elles excitent en nous une affection ou une passion qui agite notre corps, et dont rien n'empêche de placer le siége principal dans le cerveau, on comprendra comment le développement intellectuel et moral de l'homme peut dépendre de certaines conditions cérébrales. De plus, si la perception et la mémoire de l'étendue, de la forme, du son et de la couleur sont subordonnées, de l'aveu de tous les philosophes, à l'action du cerveau, il n'est pas fort difficile d'admettre que des circonvolutions cérébrales différentes président à la perception et à la mémoire de ces différents objets, ainsi qu'aux affections qui les accompagnent.

Ne nous pressons donc pas de lancer contre l'organologie le reproche de matérialisme, puisqu'une sorte de phrénologie a été professée par le spiritualiste le plus fermé et le plus décidé des temps modernes. La phrénologie reconnaît d'ailleurs la liberté de l'âme, que Gall et Spurzheim invoquent l'un et l'autre pour nous engager à perfectionner et à développer les organes de notre intelligence et de nos affections (1). Si cette liberté agit sur le cerveau, elle n'est pas dans sa dépendance, et elle peut lui survivre. La phrénologie proclame encore l'unité et l'identité de l'âme, qui contrastent si nettement avec la multiplicité des molécules du cerveau et avec le flux et reflux qui les apporte et les remporte. « D'accord avec » les Pères de l'Eglise, dit le docteur Gall, nous démon» trons l'influence de l'organisation sur l'exercice des » facultés intellectuelles, sans rendre pour cela l'âme

---

(1) Gall, *Anat. et Physiol. du cerveau*, in-4°, t. II, p. 101 et 340. Spurzheim, *Observat. sur la Phrénol.*, Paris, 1818, introd. viij, p. 200-345. *Manuel de phrénologie*, Paris, 1832, p. 67.

» matérielle (1). » Spurzheim dit à son tour : « On ne » saurait expliquer la connaissance simple du *moi*, par » la structure et les fonctions du système sensible, tandis » que les spiritualistes ont une explication qu'ils peuvent » faire valoir dans toutes les circonstances (2). » Enfin, la doctrine phrénologique respecte la croyance instinctive à l'immortalité de l'âme, croyance que Spurzheim a signalée dans l'une des formes de l'espérance (3), et qu'il ne regardait pas comme un appel trompeur de celui qui nous a créés et qui nous accorde, dit-il, des grâces refusées au reste des animaux (4).

Et d'ailleurs, quand même les phrénologistes ne feraient pas toutes ces concessions, la coïncidence d'un organe prédominant avec une faculté prédominante ne pourrait les autoriser à identifier la faculté avec l'organe. La prédominance du système musculaire chez un nouveau-né, ou le développement de ce système par l'exercice chez un adulte ne leur paraît pas une raison de placer la force motrice dans les muscles, ni même dans les nerfs qui transmettent le mouvement (5). La prédominance d'une circonvolution du cerveau ne leur donnerait donc pas le droit d'y renfermer la force intellectuelle dont cette circonvolution pourrait être l'organe.

Il resterait toujours la question de savoir si c'est l'organe qui fait la faculté, ou si c'est la faculté ou la pré-

(1) Ier vol., in-4, p. XXXIII.

(2) *Observ. sur la phrén.*, p. 226.

(3) *Manuel de phrén.*, p. 49, et *Observ. sur la phrén.*, p. 206.

(4) *Observ. sur la phrén.*, introd., xij.

(5) Spurzheim, *Obs.*, p. 236, 244-5; *Manuel*, p. 56; G. Combe, *Nouveau Manuel de phrénologie*, trad. par J. Fossati, p. 174-5; M. Vimont, *Traité de phrénologie*, t. II, p. 297, 357, 432-4; M. Broussais, *Cours de phrénologie*, p. 143-763.

disposition de l'âme qui fait l'organe. *Anima struit corpus suis usibus aptum*, a déjà dit un célèbre médecin, et les spiritualistes, forts de l'unité et de l'identité du moi, propriétés qui ne peuvent se concilier avec la pluralité et la fluctuation des éléments d'un organe, pourraient admettre toute la partie organologique de la phrénologie sans perdre un pouce du terrain sur lequel ils se sont établis.

Ainsi la phrénologie, dans sa partie organologique, laisse intacte la distinction de l'âme et du corps et l'immortalité du principe spirituel ; et, chose remarquable, dans sa partie psychologique, elle est arrivée à un terme qu'elle n'avait pas prévu au départ, c'est-à-dire au rationalisme. Elle qui paraissait la fille et l'héritière directe de la doctrine de la sensation, que beaucoup de gens acceptent les yeux fermés, parce qu'ils lui supposent une étroite parenté avec les principes des Condillac, des Helvétius et des d'Holbach, elle proclame que toute connaissance ne dérive pas des sens (1), et elle s'éloigne tellement du sensualisme qu'elle tombe presque dans l'excès opposé, c'est-à-dire dans l'idéalisme, et que nous serons obligés de l'arrêter nous-mêmes lorsque nous la verrons dire avec Descartes, et presque dans les mêmes termes, que l'âme peut concevoir des idées sans attendre l'éveil donné par le sens. Descartes, en effet, avait dit : « Loin que les sens nous fournissent toutes nos idées, » ils ne sont que le théâtre de quelques mouvements » corporels à l'occasion desquels l'esprit conçoit non- » seulement les idées universelles, mais encore les idées

(1) Gall et Spurzheim, *Passions*, et notamment *Anat. et Physiol. du cerv.*, in-4, 4e vol. p. 45 à 140; et *Observ. sur la phrén.*, p. 215.

» de figure, de couleur, de son, d'odeur, de douleur (1)...
» Il est possible que l'aveugle ait la même idée que nous
» relativement à la couleur (2). » Gall et Spurzheim disent à leur tour : « Les facultés qui nous font con-
» naître les dimensions, les distances, les formes, le
» mouvement et la pluralité sont intérieures ; elles agis-
» sent souvent par elles-mêmes sans être excitées par le
» toucher ou par la vue (3). »

S'il en est ainsi, les objets que nous appelons extérieurs ne sont peut-être que le produit de notre entendement ; c'est le *moi* qui construit le *non moi*, comme on le dit en Allemagne, et nous ne pouvons affirmer l'existence du monde matériel.

§ 2. Difficultés de l'organologie.

Pour revenir à la partie organologique de la phrénologie, nous n'avons ni à la récuser ni à la craindre. Mais tout en reconnaissant la possibilité d'indiquer les organes d'un certain nombre de facultés, on ne peut se défendre de quelques regrets sur la légèreté des preuves admises par les phrénologistes.

1° Ils manquent presque toujours d'une biographie exacte et circonstanciée des individus qu'ils soumettent à leur observation, et M. Vimont a fait cet aveu désastreux pour l'organologie : « Plus je me suis livré à l'étude des
» principaux actes phrénologiques de l'homme, plus je

(1) Lettre XXXVIII, édit. citée. *Principes de la phil.*, 2e part, art. 1er.
(2) Lettre LXII, n° 12.
(3) *Anat. du cerv.*, p. 129, et *Observ. sur la phrén.*, p. 239-240.

» suis resté convaincu, qu'il existe fort peu d'observa-
» tions vraiment complètes sur les actes des personnes
» observées par les phrénologistes (1). »

2° Si l'observation morale, qu'ils ont raison de respecter, et dont ils ne sentent pas encore assez la prééminence, leur fait découvrir dans un homme l'existence de telle ou telle faculté, ils s'arrangent toujours de manière à trouver l'organe de cette faculté sur le crâne de cet homme. Existe-t-il une dépression à la place où devrait se prononcer une saillie, on se rejette sur le voisinage des autres organes qui sont, dit-on, encore plus saillants, et qui donnent au premier une apparence plus humble qu'il ne le mérite. Or, il arrive que ces organes voisins si éminents, correspondent quelquefois à des facultés qui, chez le sujet exploré, ne sont nullement éminentes, ce qui forme une preuve négative beaucoup plus forte que la preuve positive qu'on voulait établir.

3° Ils usent aussi d'une méthode qui fait illusion aux démonstrateurs eux-mêmes. Ils prouvent par une grande quantité de faits historiques relatifs à des personnages de tous les temps et de tous les pays, l'existence d'une faculté, et ils indiquent le siége de cette faculté sur deux ou trois têtes (2). Le public voit derrière ce petit nombre d'échantillons les nombreux personnages anciens et modernes dont on lui a parlé, quoiqu'on n'en ait pas examiné l'organisation physique, et qu'on n'en possède quelquefois pas même un simple profil, et il

---

(1) 2e vol., p. 449.
(2) Gall, 4e v., p. 149 *et passim.*

prend pour une preuve organologique ce qui n'a de valeur que comme démonstration psychologique.

Quant à cette foule que M. Vimont appelle dans son ouvrage la plèbe des phrénologistes, elle croit sur parole et les yeux fermés. Il est si commode de posséder un tableau synoptique des facultés de l'âme, coïncidant avec le tableau anatomique du cerveau, de voir chaque faculté logée sur sa petite colline comme un suzerain dans son château, et séparée de ses voisines par son fossé féodal; les objets figurés qui se voient des yeux, qui se touchent des mains, ont pour notre esprit tant d'évidence, que l'étude des faits psychologiques ainsi liée au spectacle de la configuration du cerveau, paraît pouvoir se passer du secours de la réflexion intime. On croit comprendre les prétendues facultés de la poésie, de l'idéalité, de l'individualité (1), parce que le démonstrateur en indique la place sur l'échiquier du cerveau. On adopte les mots sans les entendre, de la même façon; chacun leur donne une acception différente; et relativement à l'organologie, on ne fait aucune différence entre la partie la mieux démontrée et celle qui, de l'aveu des auteurs de la doctrine, est encore à l'état de conjecture. Dans tous les temps la foule a mieux aimé croire que d'examiner. Pour la préserver de sa complaisante précipitation, nous lui adresserons quelques remarques.

Premièrement, les linéaments des circonvolutions ne coïncident pas toujours avec la circonscription des fa-

---

(1) Gall, 4e vol., p. 179; Vimont, 2e vol., p. 437; Spurzheim, *Manuel*, p. 50.

cultés : il y a telle faculté dont les limites, au lieu de suivre docilement le fossé, courent à travers monts et vallées.

Secondement, les deux hémisphères du cerveau ne présentent pas une symétrie véritable ; il est impossible de trouver aux organes correspondants des deux côtés une conformation assez semblable, pour qu'on en puisse tracer les limites en toute sûreté de conscience, et empêcher les organes d'empiéter les uns sur les autres, selon qu'il est besoin de les mettre en harmonie avec telle ou telle manifestation intellectuelle ou morale.

Troisièmement, la division du cerveau en circonvolutions distinctes n'est qu'apparente ; Gall a déplissé le cerveau, et a montré qu'il n'est qu'une grande membrane homogène formant une bourse qui, pour occuper moins de place dans la boîte du crâne, est froissée et plissée comme la feuille de métal dans la bouteille de Leyde.

Quatrièmement, comme tout le monde a été frappé de l'incapacité intellectuelle de quelques grands fronts, et de l'aptitute souvent générale de quelques fronts étroits, la phrénologie s'est rabattue sur la qualité de la fibre nerveuse et même sur l'influence du tempérament et des viscères (1), ce qui ne détruit pas sans doute tout à fait, mais affaiblit singulièrement la preuve tirée du volume de la circonvolution cérébrale.

Cinquièmement, il résulte de là, que sur une multitude de points, les maîtres de la doctrine sont encore en dissentiment. Gall soutient que Spurzheim n'a donné aucune preuve satisfaisante à l'égard de l'existence des

---

(1) *Observations sur la phrén.*, p. 6-18-22-26 et 308. *Manuel*, p. 7.

organes : 1° de l'habitativité, 2° de l'ordre, 3° du temps, 4° du penchant au merveilleux, 5° de l'espérance, 6° de l'étendue, 7° de la pesanteur (1). M. Vimont avance à son tour que tantôt l'un, tantôt l'autre de ses prédécesseurs a mal indiqué, soit chez l'homme, soit chez l'animal, la place des organes : 1° de l'alimentation, 2° de la destruction, 3° de la ruse, 4° du courage, 5° de l'instinct du gîte, 6° de l'orgueil, 7° de l'attachement, 8° du penchant à la reproduction, 9° de la philogéniture, 10° de la propriété, 11° de la circonspection, 12° de la localité, 13° du langage, 14° de l'éventualité, 15° de la construction, 16° du talent musical, 17° de la persévérance (2).

Le sens moral réside, d'après Gall, sur le sommet du front, et d'après Spurzheim, vers la partie postérieure de la tête (3).

La force motrice est attribuée à une circonvolution du cerveau placée, suivant Spurzheim, M. Combe et M. Vimont, sur l'arcade sourcilière, et suivant M. Fossati, vers la région des tempes; d'après Gall et M. Broussais, la force motrice appartient à toutes les circonvolutions du cerveau qui produisent chacune les mouvements en harmonie avec leur tendance (4).

M. Combe et M. Vimont attribuent la nostalgie à l'organe de l'attachement pour les personnes; Spurzheim et M. Fossati la rapportent à l'organe de l'atta-

---

(1) 3e vol., p. XXIV, XXV.

(2) *Traité de phrénologie*, 2e vol., p. 178, 185, 189, 191, 198, 201, 203, 207, 209, 210, 220, 227, 242, 251, 252, 255, 260, 266, 275, 307, 342, 352, 360, 371, 403, 406.

(3) *Anat. du cerv.*, 4e vol., p. 203; *Manuel de phrén.*, p. 47.

(4) Gall, 4e vol., p. 291; Spurzheim, *Manuel*, p. 56; G. Combe, p. 174-5; Vimont, 2e vol., p. 297; Broussais, p. 143 et 763.

chement pour les lieux (1) ; l'organe qui, selon Spurzheim, détermine le choix du séjour, préside à l'attention, suivant G. Combe (2) ; celui qui produit l'esprit de saillie, d'après Gall, et la gaîté, d'après Spurzheim, cause l'esprit de discernement dans le système de M. Vimont (3) ; l'idée du *moi* que Spurzheim attribue aux organes de l'éventualité et de la comparaison (4), est rapportée par M. Bessières à l'organe de l'individualité (5).

Sur trente-cinq organes, en voilà une trentaine qui fournissent des objets de contestations aux chefs de la phrénologie.

Sixièmement, le même phrénologiste attribue quelquefois un seul et même effet à plusieurs organes, ou à un même organe plusieurs effets différents ou contraires. Nous aurons plus d'une occasion de relever des fautes de ce genre, et nous en signalerons d'avance quelques-unes. Gall rapporte au même organe l'instinct qui pousse certains animaux sur les montagnes, et le sentiment d'orgueil chez l'homme (6). M. Combe fait résider l'attention et l'esprit casanier dans la même circonvolution (7). Gall attribue l'instinct des gestes naturels, d'une part à l'organe du langage, de l'autre à l'organe de la mimique (8). Spurzheim attribue la connaissance des faits internes à l'organe de l'éventualité et à celui de la comparaison (9),

---

(1) *Man.* p. 31, *Nouv. Man.*, p. 68 ; *Traité de phrén.*, 2e vol., p, 223-9.
(2) *Nouv. Man.*, p. 58.
(3) *Traité de phrén.*, 2e vol., p. 386.
(4) *Obs. sur la phrén.*, p. 295, 310.
(5) *Introd. à l'étude philos. de la phrén.*, p. 186.
(6) 3e vol., p. 295.
(7) *Nouv. Man.*, p. 62-65.
(8) 4e vol., p. 96 et 229.
(9) *Obs.*, p. 295 et 310.

quoique l'un des deux eût suffi. M. Vimont fait dériver la peur tantôt de l'organe de la conservation, tantôt de celui de la circonspection (1). Ces variations ruinent la démonstration organologique, car ces attributions différentes se détruisent les unes par les autres.

Septièmement, à ces dissentiments directs touchant la place des organes, s'ajoute le désaccord sur l'analyse psychologique de certaines facultés, ce qui frappe indirectement l'existence des organes qu'on leur attribue. Comment en effet assigner le siége d'une faculté sur laquelle on ne s'entend pas. Gall et Spurzheim se sont divisés sur l'analyse de *l'éducabilité*, du langage, de la poésie, du penchant au merveilleux, de la vénération, etc. (2). M. Vimont se sépare à son tour tantôt de l'un, tantôt de l'autre de ses devanciers sur le caractère psychologique : 1° de la circonspection, 2° de l'instinct de propriété, 3° de *l'éducabilité*, 4° du langage, 5° de *l'éventualité*, 6° de la comparaison, 7° de l'orgueil, 8° du merveilleux, 9° de la poésie (3).

Huitièmement enfin, indépendamment de ces facultés sur lesquelles les phrénologistes ne s'accordent pas, il en est un certain nombre qu'ils ont d'un commun accord méconnues ou mal représentées, comme nous essayerons de le démontrer, ce qui doit avoir encore faussé sur plusieurs points l'organologie.

On ne saurait donc recommander trop de prudence aux partisans de l'organologie. Une science a beaucoup plus à craindre de la faveur aveugle de ses amis, que de

---

(1) 2e vol., p. 496 et 551.

(2) *Obs. sur la phrén.*, p. 294, 299, 209, 207 et 192.

(3) *Trait. de phrén.*, 2e vol., p. 205, 263, 273, 284, 340, 352, 379, 383, 386, 402, 420, 441.

l'hostilité la plus clairvoyante de ses adversaires. Résultat, sans doute, bien contraire à l'attente des phrénologistes : leurs travaux jusqu'à présent auront produit beaucoup plus de psychologie que d'organologie. Qu'ils mettent pour un instant de côté leur foi de disciple, qu'ils s'interrogent sérieusement et en secret les uns des autres, ils reconnaîtront que ce qui leur apparaît revêtu du caractère de l'évidence, c'est l'existence de telle ou telle faculté ; mais que, quant à la question de savoir si cette faculté appartient à telle petite circonvolution, depuis tel point jusqu'à tel autre, sans dépasser la limite et en la remplissant avec exactitude, ils n'ont pas sur ce sujet une conviction aussi satisfaisante.

Gall ne s'embarrassait pas dans les complications des circonvolutions cérébrales ; mais il parlait seulement de telle ou telle région du crâne : les facultés de raison au milieu et au sommet du front, les facultés de perception dans les organes des sens, les facultés de mémoire sur l'arcade des sourcils, les facultés d'imagination sur les côtés élevés de la tête, les sentiments affectueux dans l'occiput, les sentiments égoïstes sur les bas côtés, vers la région des oreilles, tel est le cercle qu'il ne croyait pas possible de dépasser.

CHAPITRE II.

Parallèle des théories psychologiques de Gall, de Spurzheim et des philosophes écossais.

Avant d'assigner le siége d'une faculté, il faut, comme nous l'avons dit, avoir constaté l'existence de celle-ci par l'observation purement morale, c'est-à-dire avoir fait une psychologie. C'est à la partie psychologique de la phrénologie que nous nous adressons dans le présent ouvrage.

Nous ne venons pas avec un parti pris d'avance contre les phrénologistes : nous avons fait partie des auditoires de Gall et de Spurzheim ; nous les regardons l'un et l'autre, et surtout le premier, comme doués à un très-haut degré du sens psychologique. Nous aurons peut-être presque aussi souvent occasion d'applaudir que de censurer dans les ouvrages de l'un et de l'autre. C'étaient, d'ailleurs, des hommes plein de candeur et de loyauté, qui attiraient par un mélange de bonhomie et de malice, qui se recommandaient par la cordialité em-

preinte dans leurs gestes et leurs paroles, par leur amour sincère de l'espèce humaine, et envers lesquels il est bien facile et bien doux d'observer l'impartialité.

Lorsque six ans après le dernier cours, professé par le docteur Gall, à l'Athénée royal de Paris, j'entendis, au même lieu, son continuateur le docteur Spurzheim, je fus frappé du dédain qu'il affichait pour la psychologie, quoique la doctrine qu'il professait ne pût évidemment se passer du secours de cette science, et que la partie psychologique de la phrénologie offrît les plus frappantes ressemblances avec une psychologie déjà célèbre alors en France, celle de l'école écossaise. Je fis passer sous les yeux du professeur le tableau de ces rapports, afin de le faire revenir d'un préjugé qui non-seulement était injuste, mais pouvait l'empêcher de profiter des lumières de ses prédécesseurs, et lui donner d'ailleurs une apparence défavorable d'ignorance et d'orgueil.

Comme il a transmis ses préventions à ses successeurs, je recommencerai ici ce parallèle; d'autant plus, que les points nombreux sur lesquels se sont rencontrées deux théories encore imparfaites et entreprises à l'insu l'une de l'autre, ne peuvent que faire reconnaître la valeur de l'observation morale, et le droit de la psychologie à figurer à son tour parmi les sciences positives.

Doctrine de Gall.	**Doctrine de Spurzheim.**	**Doctrine Écossaise (1).**
. . . .	. . . .	Respiration. (*Reid*, t. 6, p. 9, 10.)
. . . .	Alimentivité.	Appétit de la faim et de la soif. (*Reid*, t. 6, p. 32-4.)
. . . .	. . . .	Succion, déglutition. (*Reid*, p. 9-10.)
. . . .	. . . .	Effroi instinctif de la solitude, des ténèbres; tressaillement lors de la perte de l'équilibre; appréhension d'une figure sévère, d'un ton de voix menaçant (2).
Amour physique.	Amativité.	Appétit du sexe. (*Reid*, t. 6, p. 32-4.)
Amour de la progéniture.	Philogéniture.	Amour des enfants. (*Reid*., t. 6, p. 55.)
. . . .	. . . .	Amour filial. (*Reid*, t. 6, p. 55.)
. . . .	Habitativité.	Choix instinctif de l'habitation (3).
Attachement individuel.	Attachement.	Amitié. (*Reid*, t. 6, p. 69.)
Instinct du mariage.	Mariage.	Amour spécial, distinct de l'appétit du sexe et de l'amitié. (*Reid*, t. 6, p. 69.)
Instinct de société.	Sociabilité.	Désir de société. (*Reid*, t. 6. p. 56; *Stewart esquiss.*, p. 61.)

(1) Pour la théorie écossaise, nous renvoyons aux ouvrages suivants : Reid, traduction française de ses *œuvres complètes*, 6 vol. in-8°, par M. Jouffroy; D. Stewart, *esquisses*, traduit par le même, première édition. *Philosophie de l'esprit humain*, traduction par Prévost et Farcy. *Facultés actives*, traduction par Léon Simon.

(2) M. Vimont a comblé la lacune laissée ici par ses devanciers en indiquant un principe analogue au précédent, sous le nom inexact de *sentiment de la conservation* (*Traité de phrénologie*, 2e vol., p 551).

(3) « C'est sans doute une variété du sens du beau qui détermine chaque animal à fixer sa demeure parmi certains objets plutôt que parmi d'autres. (Reid, 5e vol., p. 285.) « Instinct de la position du nid. » (Reid. 6e vol., p. 11).

Doctrine de Gall.	Doctrine de Spurzheim.	Doctrine Écossaise.
. . . .	. . . .	Penchant naturel à dire la vérité: besoin des'épancher. (*Reid*, t. 2, p. 346; *Stewart*, *facultés actives*, t. 1, p. 92.)
Instinct de propre défense.	Combattivité.	Ressentiment animal et usage naturel des armes de défense et d'attaque. (*Reid* , t. 6, p. 11, 83-90.)
Instinct carnassier.	Destructivité.	Reid aurait fait dépendre l'instinct carnassier de l'appétit, et l'instinct de destruction du principe d'activité physique (1).
Ruse, finesse, savoir faire.	Secrétivité.	. . . .
Sentiment de la propropriété.	Acquisivité.	. . . . (2)
Sens de la mécanique ou des constructions.	Constructivité.	Instinct de construction. Principe mécanique et variété du goût intellectuel. (*Reid*, t. 5, p. 285; t. 9, p. 11.)
Instinct des hauteurs et orgueil.	Estime de soi.	Confiance en soi-même. (*Reid*, t. 6, p. 108.)
Amour de l'approbation.	Approbativité.	Désir d'estime. (*Reid*, t. 6, p. 42-5.)
. . . .	. . . .	Désir de la supériorité ou émulation. (*Reid*, t. 6, p. 69.)
Fermeté.	Fermeté.	Amour du pouvoir. (*Idem*, pag. 41.)
Circonspection.	Circonspection (3).	Défiance de soi-même. Mélancolie. (*Reid.*, t. 6, 109-110.)
Bonté, second degré du sens moral.	Bienveillance.	Bienveillance, pitié, sympathie. (*Reid*, t. 6, p. 66 et 64. *D. Stewart*, *fac. actives*, t. 1, 111-12.)

(1) 2[e] vol., p. 360 ; 6[e] vol., p. 36. Et l'on verra plus loin que cette vue psychologique se fût très bien accordée avec l'organologie de Gall et de M. Fossati.

(2) Reid considère la propriété comme le résultat de la prévoyance (6[e] vol., p 365), et Stewart comme l'effet du désir de pouvoir (Esq. 63-7). Ils n'ont donc pas saisi le caractère instinctif du sentiment de la propriété.

(3) « Ce sentiment très-actif donne de l'incertitude, de l'inquiétude, de » l'irrésolution, de la mélancolie, de l'hypocondrie (*Manuel*, p. 43). »

Doctrine de Gall.	Doctrine de Spurzheim.	Doctrine Ecossaise.
Sentiment religieux.	Vénération.	Estime, respect, vénération, dévotion, 4 degrés d'une même affection. (*Reid*, t. 6, p. 68; *Stewart*, *Esq.*, 145-6.)
Sens moral, premier degré de la bonté.	Consoienciosité.	Conscience morale, sens du devoir. (*Reid*, t. 5, p. 134; t. 6, p. 136 *et suiv.*)
. . . .	Espérance.	Disposition à l'espérance. (*Reid*, t. 6, p. 107.)
Disposition aux visions.	Merveillosité.	Vision, résultat de l'extrême activité d'une conception (1). (*Stewart*, *Phil. de l'esprit humain*, t. 1, p. 214-7.)
Talent poétique.	Idéalité.	Imagination, conceptions originales des romanciers et des poëtes (2). (*Reid*, t. 4, p. 122, 181-1.)
Esprit de saillie.	Gaieté (3).	Goût pour les similitudes imprévues et les contrastes piquants. (*Reid*, t. 4, p. 192.)
. . . .	. . . .	Sentiment du ridicule. (*Stewart*, *Esq.*, p. 113-4.)
Faculté d'imiter. Mimique.	Imitation.	Instinct d'imitation. (*Reid.*, t, 4, p. 182; t. 6, p. 19 27,)
Sens extérieurs. Gall les regarde comme capables de donner des perceptions ou des connaissances sans le concours du cerveau.	Sens extérieurs. Spurzheim les dépouille en théorie de la faculté de perception qu'il rapporte à une partie du cerveau, mais en fait il leur attribue des perceptions ou	Sens extérieurs. Reid les regarde comme des sources de pures sensations ou de plaisirs et peines, et transporte les perceptions ou connaissances à une faculté distincte des sens.

(1) Théorie conforme à l'opinion définitive de Gall sur les visions, t. 4, p. 242.

(2) Les exemples de talent poétique cités par Gall sont conformes à ceux de Reid, mais ni l'un ni l'autre n'ont réussi à les faire dériver d'une faculté spéciale. Quant à l'*idéalité* de Spurzheim, il n'a pu donner une bonne définition de ce qu'il entendait par ce terme. Il y a donc ici entre les trois doctrines ce rapport qu'elles ont échoué toutes les trois sur le même point.

(3) L'expression de gaieté ne convient pas à la disposition que Spurzheim a en vue, et Gall lui en avait déjà fait le reproche.

Doctrine de Gall.	Doctrine de Spurzheim.	Doctrine Ecossaise.
	connaissances distinctes de celles dont le cerveau est l'organe.	(*Le* 2e t. *tout entier et le* 3e *passim.*)
. . . .	Individualité. « Faculté moyennant laquelle l'esprit connaît les » objets extérieurs et leur » existence individuelle (» *Manuel*, p. 53). »	Faculté de perception. Elle entre en jeu à propos de l'exercice des sens extérieurs, et produit la connaissance des choses externes. (T. 2, p. 302 *et suiv.*; t. 3, p. 23 *et suiv.*; t. 4, p. 26 *et suiv.*)
Mémoire des personnes.	Configuration.	Notion de figure.
. . . .	Etendue.	Notion d'étendue.
. . . .	Pesanteur.	Notion de dureté. « Ce ne sont point les » sens qui nous font con- » naître la dureté, la fi- » gure et l'étendue. La » sensation est fort sim- » ple, et n'a pas la moin- » dre ressemblance avec » ces qualités. » (*Reid*, t. 2, p. 111.)
Sentiment des couleurs.	Coloris.	Mémoire spéciale des couleurs. (*Stewart. Philos., de l'esprit humain*, t. 1, p. 211). Sentiment instinctif de la beauté des couleurs; variété du goût intellectuel. (*Reid*, t. 5, p. 131 *et* 297.)
Sens des localités ou des rapports de l'espace.	Localité.	Notion de position et d'espace (1).
Sens des rapports des nombres.	Calcul.	. . . . (2)
. . . .	Ordre.	Goût pour les formes régulières; degré inférieur du goût intellectuel. (*Reid*, t. 5, p. 309.)

(1) « La nature de notre intelligence, à l'occasion de la sensation, nous ré- » vèle l'espace dans lequel les corps sont placés (Reid, 2e vol., p. 320). L'idée » de la position de l'objet coloré n'est point une sensation; mais en vertu » des lois de ma constitution, elle s'introduit dans mon esprit avec la cou- » leur (Reid, 2e vol. p. 179-80). »

(2) Les philosophes écossais rapportent l'idée de nombre à une faculté générale d'abstraction et non à une faculté spéciale de l'esprit (Reid, 4e vol., p. 221. Stew. *Philos. de l'esprit humain*, Ier vol., p. 238).

Doctrine de Gall.	Doctrine de Spurzheim.	Doctrine Écossaise.
Sens des choses.	Eventualité. « Cette faculté désire connaître tout (*Manuel*, p. 59). »	Désir de connaissance. (*Reid* t. 6, p. 43-4.)
. . . . (1)	Temps.	Notions du temps (2).
Sens des tons.	Tons.	Faculté musicale (3).
Sens du langage.	Langage.	Faculté du langage naturel. (*Reid*, t. 2. p. 89, 342; t. 5, p. 118 *et suiv.*)
Mémoire des mots.	. . . .	Mémoire des mots. (*Stewart*, *Philosop. de l'esprit humain*, t. 2, p. 212 *et suiv.*; 233 *et suiv.*)
Sagacité comparative, faculté de trouver des analogies et des ressemblances.	Comparaison.	Principe d'induction; jugement par analogie. (*Reid*, t. 2, p. 351 *et suiv.*)
Esprit métaphysique, faculté d'abstraire et de généraliser.	Causalité. Nous montrerons que sous ce titre Spurzheim ne comprend, comme Gall, sous le nom d'esprit métaphysique, qu'une faculté de généralisation.	Abstraction et généralisation. (*Reid*, t. 4, p. 214; *Stewart*, *Philosophie de l'esprit humain*, t. 1, P. 238 *et suiv.*)
. . . .	. . . .	Liberté ou pouvoir que l'homme possède de se décider par lui-même. Attention, délibération, plan de conduite. (*Reid*, t. 5, p. 379; t. 6, p. 186.) (4).

(1) Gall ne s'est pas prononcé définitivement pour une faculté spéciale de la mémoire du temps; il en a traité seulement à propos de la mémoire des nombres (3[e] vol., XXIV, et p. 80; et 4[e] vol., p. 140-3).

(2) « La notion de la durée est due à la mémoire; celle du temps ab- » solu doit être rapportée à une autre faculté (Reid, 4[e] vol., p. 61). »

(3) « Bien que ce soit l'ouïe qui nous rende capables de percevoir l'har- » monie, la mélodie et tous les charmes de la musique, cependant toutes » ces choses, pour être bien senties, paraissent exiger une faculté plus pure, » plus élevée, qu'on appelle ordinairement une *oreille musicale*. Mais comme » cette faculté semble exister à des degrés très-différents chez ceux qui pos- » sèdent au même degré la simple faculté de l'ouïe, nous ne la rangeons » point au nombre des sens extérieurs : elle mérite une place plus distin- » guée (Reid, 2[e] vol., p. 87). »

(4) J'ai reproduit ce tableau devant la Société des sciences naturelles de

CHAPITRE III.

Des Méthodes.

§ 1er. Méthode phrénologique.

La communication que j'avais adressée à Spurzheim me valut l'honneur d'une réponse. Je donnerai en partie cette lettre et ma réplique parce qu'elles feront connaître, la première, l'esprit de la méthode phrénologi-

---

Seine-et-Oise, en 1832, et dans un feuilleton du journal le *Temps*, en date du 27 mars 1835. En 1836, M. le docteur Lélut, dans un ouvrage intitulé : *Qu'est-ce que la Phrénologie ?* a mis également en regard la doctrine écossaise et la doctrine phrénologique. Envisageant cette dernière comme une pure psychologie, il lui accorde la supériorité sur sa devancière, sans se charger de démontrer cette supériorité, et quoiqu'il réforme en plusieurs endroits la nouvelle théorie à l'aide de l'ancienne. Ainsi par exemple, au sentiment de gaieté, établi par Spurzheim, il substitue le sentiment du ridicule décrit par D. Stewart (p. 280); il avance que la pitié et la vénération ont été mieux présentées par les Ecossais que par les phrénologistes (p. 274), et il réclame contre l'omission commise, suivant lui, par les phrénologistes de plusieurs principes qui lui paraissent établis dans les ouvrages de Reid, tels que : 1° certains principes mécaniques ; 2° la disposition à la crédulité ; 3° le sentiment de la reconnaissance ; 4° le besoin d'activité ; 5° la curiosité ; 6° le désir du pouvoir (p. 250, 270, 271, 379).

que, et la seconde un des buts que je me propose dans le présent ouvrage.

16 février 1832.

« MONSIEUR,

» Je vous remercie de la lettre et des extraits que » vous avez eu la bonté de m'envoyer. Je veux bien » entrer dans votre sens et admettre que plusieurs pen- » seurs, surtout parmi les anciens, ont reconnu plu- » sieurs facultés phrénologiques. En croyant aux idées » innées, et en observant les hommes dans la vie pra- » tique, il est impossible qu'ils n'aient pas trouvé la » même tendance et les mêmes actions pour lesquelles » Gall a cherché des signes extérieurs à la tête. La » nature humaine a toujours été la même. Mais Gall a » paru dans une époque où la philosophie mentale avait » entièrement changé de face. Supposons que dans cet » état de choses, on veuille frapper à toutes les portes » philosophiques, anciennes et modernes, les réponses » seront très-différentes, même quelquefois opposées; » l'un dira oui, et l'autre dira non. Prenons un seul » exemple. Les uns admettent un sens moral comme » inné, les autres nient son innéité. Qui a raison? Dé- » cidera-t-on par la seule preuve d'un *ipse dixit?* Gall a » été longtemps dans cette perplexité, et il a cherché » des organes pour des facultés reconnues par des phi- » losophes, mais l'expérience seule lui a donné quelque » certitude. La phrénologie seule mettra fin aux discus- » sions philosophiques.

» Je vais dire quelques mots par rapport à la philo- » losophie de Reid . . . .

» Sont-ce deux facultés spéciales que l'instinct de vé-

» racité, et le sens du juste et de l'injuste.......... On
» cherchera en vain un organe particulier pour l'ému-
» lation ; et un autre pour l'amour des louanges, etc., un
» autre pour l'amour filial, etc. »

§ 3. —Antériorité et indépendance de la psychologie à l'égard de l'organologie.

Je répliquai dans les termes suivants :

22 février 1832.

« Monsieur,

» Vous avez eu raison de croire que je n'admettais pas
» sans réserve la classification du docteur Reid. En vous
» présentant une esquisse de son plan, j'ai eu seulement
» pour but de constater qu'on reconnaissait des facultés
» multiples et spéciales, dans une philosophie qui était
» encore enseignée avec éclat à Édimbourg par l'organe
» de Dugald Stewart, au moment où le docteur Gall
» commença ses recherches..............

» Vous me faites observer, Monsieur, qu'on cherche-
» rait en vain des organes spéciaux pour l'émulation et
» pour l'amour des louanges, etc..., c'est donc à dire que
» si vous n'eussiez pas trouvé d'organe pour l'amour de
» l'ordre, par exemple, vous n'auriez pas admis cette fa-
» culté dans l'esprit humain ; et que vous auriez rejeté
» de même l'amour des enfants, l'amour du sexe, etc.,
» à défaut de la découverte d'un siége spécial. Mais
» veuillez remarquer que si les observations morales
» par lesquelles vous démontrez si bien la spécialité de la
» faculté dont vous avez trouvé l'organe, n'avaient au-

» cune valeur avant cette découverte, elles n'en ont » aucune après. C'est seulement à la condition de valoir » quelque chose, abstraction faite de la question orga- » nique, qu'elles pourront vous servir de point de dé- » part, pour chercher l'organe et de preuve pour le faire » admettre, quand vous l'aurez trouvé ; si au contraire ces » observations sont incapables d'être solidement assises » par elles-mêmes ; si le *oui* et le *non* sont également » probables à leur égard ; dans leur état d'incertitude, » elles ne permettront pas que vous assigniez un siége » certain à une faculté incertaine; et quand vous voudrez, » à l'aide des *observations morales*, prouver l'existence » de l'organe, elles n'auront aucun crédit sur l'esprit, » et entraîneront dans leur ruine ce que vous voulez » leur faire démontrer. La question psychologique ou » morale est donc tout à fait distincte de la question or- » ganologique.

» Dans votre dernière leçon, vous avez démontré par » l'observation psychologique et par l'histoire, qui n'est » que la psychologie en grand, la différence du senti- » ment moral et du sentiment religieux, et alors vous » avez pu faire admettre dans le cerveau deux organes » distincts, correspondants à ces deux facultés. Mainte- » nant, supposons que vous n'eussiez pas trouvé d'or- » ganes pour ces deux facultés, ou que vous n'en eussiez » trouvé qu'un seul, il faudrait donc rayer de l'esprit » humain le sens moral, et le sentiment religieux, ou » n'en faire qu'un seul principe, au mépris des ensei- » gnements de l'histoire et de l'expérience psychologique. » Mais si vous méconnaissez ainsi la vérité psychologique » à cause du cerveau, ne soyez pas étonné que d'autres » la méconnaissent malgré le cerveau. Celui que vos dé-

» monstrations psychologiques n'auront pas convaincu » de la distinction du sentiment moral et du sentiment » religieux, s'il est bon logicien, ne se laissera pas con- » vaincre par votre démonstration *crâniologique*, ou » bien il ne sera pas difficile sur le choix des preuves.

» Quant aux hommes chez lesquels la faculté morale » est étouffée par l'intérêt personnel, depuis long-temps » la philosophie les met hors du débat. Nous savons très- » bien qu'on ne peut pas prouver l'existence de la lumière » à l'aveugle. Ceux-là ne comprennent pas le *mot* de » *moralité*, parce qu'ils n'ont pas idée de la *chose*. Or, » ils ne le comprendront pas d'avantage lorsqu'on leur » montrera une partie du cerveau à laquelle on appli- » quera ce *mot*, de même qu'en faisant palper l'œil à » l'aveugle, on ne lui fera pas comprendre le jour.

» Enfin, si des philosophes ont nié l'existence du sens » moral, c'est qu'emportés par l'esprit de système ils ne » se souciaient pas beaucoup de l'observation. Qui mé- » prise l'observation du *moral*, ne tiendra pas plus de » compte de l'observation du *physique*. Ceux-là ne se » laisseront pas convaincre par la crâniologie, car il ne » leur en coûtera pas beaucoup, dédaigneux qu'ils sont » de l'expérience, de vous nier la relation du physique » et du moral, et surtout en un point où le *moral* aura » échappé à leur intelligence. Le *moral* et le *physique* » sont deux éléments qu'il faut constater chacun de leur » côté pour en établir la relation : l'un ne peut servir à » prouver l'autre.

» Il ne faut pas espérer que la phrénologie soit appelée » à vider la querelle entre les philosophes. L'esprit de » système est la cause de tout dissentiment. La zoologie » ou la classification des animaux par leurs qualités

» extérieures est la plus claire et la plus observable de
» toutes les sciences, et cependant elle est maintenant
» déchirée par le débat de deux savants illustres. La
» crâniologie a été, est encore et sera comme toutes les
» autres études, en proie aux dissentiments de ses secta-
» teurs; elle doit donc perdre encore à ce titre la pré-
» tention de morigéner les autres branches de connais-
» sances.

» On peut même dire qu'elle est en ce moment en-
» gagée dans une fausse voie, puisqu'elle fait la preuve
» du *moral* par le *physique*, et la preuve du *physique*
» par le *moral*, ce qui est un cercle vicieux. Ainsi je
» crois qu'elle a tort de rejeter l'amour filial, comme
» principe particulier, parce qu'elle ne lui trouve pas
» d'organe dans l'état actuel de la science. Les faits mo-
» raux qui prouvent l'amour filial sont tout aussi nom-
» breux, tout aussi catégoriques que ceux qui prouvent
» l'amour paternel, et dût la crâniologie ne jamais dé-
» couvrir d'organe à cette faculté, cela ne prouvera
» même pas la *non-existence* de l'organe, bien loin de
» démontrer la *non-existence* de la faculté. L'observa-
» tion de la vie pratique m'oblige encore de regarder
» l'instinct de véracité comme distinct de la notion du
» juste et de l'injuste. L'enfant dit la vérité bien avant
» de posséder l'idée de justice, et d'apercevoir le rapport
» de la justice à la vérité. Si un penchant naturel ne le
» portait, dans le cas où le déguisement est pour lui sans
» intérêt, à préférer la vérité, il dirait aussi souvent le
» faux que le vrai. L'observation morale me fait aussi
» distinguer le désir de supériorité d'avec l'amour des
» louanges. Celui qui aime la louange manque d'indé-
» pendance; son bonheur est entre les mains d'autrui;

» celui qui sent le désir de primer pourrait se contenter
» de sa propre estime ; il est ordinairement fier et même
» quelquefois orgueilleux. C'est ce désir de supério-
» rité que Reid distingue avec raison, selon moi, de
» l'amour des louanges. Je puis me tromper, mais ce
» ne sera que par des observations morales ou psycho-
» logiques qu'on me fera reconnaître mon erreur. Si j'ai
» méconnu un fait moral, la présence d'une circonvolu-
» tion du cerveau ne m'en donnera pas l'intelligence, et
» si j'ai supposé une faculté qui n'existe pas, l'absence
» prétendue de l'organe me fera croire que l'organe reste
» encore à découvrir : c'est seulement sur le terrain des
» faits psychologiques que je puis être battu. »

Ainsi, la prétention de la phrénologie est que la connaissance de l'homme moral résulte de la connaissance du cerveau, que le métaphysicien doit demander aux anatomistes et aux physiologistes les preuves positives de ses assertions (1), que la philosophie de l'entendement humain et la philosophie morale sont fondées sur la physiologie du système nerveux, et en dérivent leurs preuves incontestables (2), prétention qui éclate dès le titre du principal ouvrage français de Spurzheim : *Observations sur la phrénologie, ou Connaissance de l'homme moral et intellectuel fondée sur les fonctions du système nerveux.*

Ailleurs, Spurzheim dit encore : « La phrénologie
» rectifiera les systèmes philosophiques sur la nature
» humaine ; elle établira une philosophie ou psychologie
» positive et invariable, tandis que jusqu'à présent la

(1) *Observ. sur la phrén. intr.*, VII.
(2) *Ibid.*, p. 300.

» philosophie de l'homme a varié d'après les pays, les » temps et les individus qui l'ont cultivée (1). » Nous ne ferons ici qu'une courte observation : c'est que la phrénologie, qui prétend à l'immobilité a varié déjà deux fois : la doctrine de Spurzheim n'est plus celle de Gall, et celle de Spurzheim est déjà modifiée par les successeurs de ce savant, en Écosse, en Irlande, et même en France.

Le docteur Gall avait admis des organes spéciaux pour la musique, la poésie, la mécanique, la ruse, la métaphysique ; il avait refusé un organe particulier au sens de la justice et au sentiment de l'espérance ; il avait coupé en deux la faculté du langage, plaçant d'une part la mémoire des mots, et de l'autre l'intelligence grammaticale ; enfin il avait supposé que le même organe agissant de deux manières différentes, inspire à l'homme l'orgueil et à l'animal le désir de monter sur les lieux élevés. Spurzheim a fait remarquer que plusieurs facultés différentes sont nécessaires pour former le bon musicien, entre autres, la mémoire de la durée et le goût de la mélodie (2) ; que le terme de poésie comprend trop de choses pour exprimer l'action d'une faculté simple et primitive (3) ; que l'habileté mécanique dépend de plusieurs principes (4) ; que l'aptitude métaphysique se compose d'un certain nombre de facultés supérieures (5) ; que la ruse est un résultat fort complexe (6) ; que la notion du juste ne peut se confondre ni avec le sentiment

---

(1) *Manuel de phrén.*, 1832, p. 69.
(2) *Observ. sur la phrén.*, p. 298.
(3) *Ibid.*, p. 210.
(4) *Ibid.*, Intr. XVII.
(5) *Ibid.*, p. 309, 311.
(6) *Ibid.*, p. 182.

religieux, ni avec le sentiment de la bonté, et que le repentir se distingue du regret (1). Il a mis en avant que l'espérance n'est pas en proportion du désir, ni par conséquent de l'activité des autres affections, et qu'elle forme une disposition particulière (2). Il a pensé que l'esprit philologique n'est qu'un degré supérieur de la faculté, dont la mémoire des mots est le mode inférieur (3). Enfin il s'est prononcé fortement contre une faculté qui, seulement physique dans l'animal, deviendrait à la fois physique et morale dans l'espèce humaine, et lui inspirerait en même temps l'amour des montagnes et l'orgueil. J'en appelle à tous ceux qui sont au courant des débats phrénologiques : pour opérer toutes ces réformes, dont plusieurs sont légitimes, Spurzheim n'a pas eu recours une seule fois à la démonstration organologique; il s'est toujours tenu sur le terrain de la pure psychologie. Ainsi, pour rejeter la distinction établie par Gall entre l'organe des langues et l'organe des mots, Spurzheim n'a pas comparé les têtes de ceux qui retiennent les mots sans pénétrer l'esprit des langues, aux têtes de ceux qui entendent la philosophie du langage sans retenir les mots; il a seulement considéré que l'intelligence philosophique des langues peut se rapporter, soit aux facultés qu'il appelle comparaison et causalité, soit à un degré supérieur de la faculté des signes, car il a varié sur cette explication (4). Ainsi encore il distingue avec raison la conception ou la représentation idéale d'un objet absent, et

(1) *Ibid.*, 199.
(2) *Ibid.*, p. 206.
(3) *Ibid.*, p. 300.
(4) *Ibid.*, p. 300, 304.

le jugement qui déclare que cet objet nous a déjà été connu ; et il rapporte ces deux phénomènes à deux facultés différentes (1). Or, il ne se décide ici par aucune considération organique ; il ne cherche pas à prouver que ceux qui remplissent involontairement leurs ouvrages de réminiscences, et qui ainsi se représentent des objets qu'ils ont déjà connus, mais qu'ils ne reconnaissent pas, ont tel ou tel organe moins développé que ceux qui n'ont pas la même infirmité de mémoire : il se contente de considérations purement psychologiques. Il a essayé, comme il s'en rend le témoignage à lui-même, de réduire à des forces primitives les caractères et les actions des hommes, et de démêler les facultés vraiment fondamentales (2), et dans cette tentative, il n'y a et il ne pouvait y avoir aucune démonstration organologique. Au sujet de la faculté à double face supposée par le docteur Gall, Spurzheim a dit en propres termes : « De ce » que la même partie cérébrale se trouve développée » dans les hommes orgueilleux et dans les animaux qui » habitent les hauteurs, il n'en résulte pas que l'organe » soit le même dans les deux espèces : il peut y avoir à » la même place un organe différent (3). » Dans ce cas non-seulement notre auteur ne démontre pas la faculté psychologique par l'organe, mais il résiste à la preuve qui semble résulter de l'organe. Aussi le docteur Gall eut beau montrer un organe de la poésie, dont tous les phrénologistes admettent la présence dans les poëtes, un organe de la métaphysique, et un organe de la ruse

(1) *Ibid.*, p. 332.
(2) *Ibid.*, Intr. XXII et p. 313.
(3) *Ibid.*, p. 146.

que les phrénologistes ne refusent pas de voir, l'un dans les philosophes, l'autre dans les hommes rusés : Spurzheim n'a pas tenu compte de cette démonstration ; il a donné à ces organes d'autres emplois; il a changé à priori les vues psychologiques, malgré les prétendus faits organiques que lui opposait le créateur de la science. Nous ne comprenons donc pas comment il a pu prétendre que les considérations psychologiques, qu'il appelle le raisonnement, ne réfutent aucun fait organique : il a montré lui-même que le fait organique n'a de valeur que s'il correspond à de légitimes considérations psychologiques (1). Nous ferons observer en outre qu'il admet des facultés dont il n'a pas encore reconnu l'organe. Ainsi après avoir constaté l'instinct qui fait choisir aux animaux leurs différents gîtes, il ajoute qu'on ne peut que difficilement déterminer le siége de cet instinct, parce que l'organisation des animaux terrestres et celle des animaux aquatiques ne peuvent être comparées (2). Il pose donc ici l'existence de la faculté autrement que par l'observation de l'organe. Il en use de même à l'égard de la disposition à l'attachement, qu'il regarde comme certaine, quoique le siége lui en paraisse difficile à déterminer (3). Quant à l'amour maternel, il va jusqu'à retourner la proposition phrénologique. « L'expérience, » dit-il, prouve la spécialité et l'indépendance de ce sen» timent et la nécessité d'un organe (4). » Ici il ne conclut pas de l'organe à la faculté, mais de la faculté à l'organe, ce qui est la seule marche légitime. Nous nous

(1) *Ibid.*, p. 315.
(2) *Ibid.*, p. 149.
(3) *Ibid.*, p. 150.
(4) *Ibid.*, p. 151.

appuierons enfin sur l'aveu suivant : « On ne peut rien » conclure de l'inspection des diverses parties du cer- » veau, relativement à ses fonctions (1). » Ces mots laissent évidemment à l'observation psychologique toute la prééminence que nous réclamons pour elle, et sont en contradiction formelle avec la prétention de fonder la philosophie de l'entendement humain, et la philosophie morale sur la physiologie du système nerveux, et de « renvoyer le métaphysicien à l'école des anatomistes et » des physiologistes, pour leur demander des preuves in- » contestables de ses assertions (2). »

Le docteur Gall n'avait pas tout à fait autorisé ce dédain de l'organologie envers la psychologie. Ignorant les travaux des plus modernes psychologistes, il avait regretté de trouver la psychologie dans un état si imparfait, mais il en avait senti toute l'importance, et nous en citerons pour preuve de nombreux passages sortis de sa plume. C'était à lui que Spurzheim avait emprunté cette vérité : « On ne peut deviner les fonctions des par- » ties du système nerveux d'après leur structure (3). »

« Plusieurs philosophes et physiologistes, poursuit-il, » convaincus par les phénomènes physiologiques et pa- » thologiques qu'il doit y avoir des organes particuliers » pour les différentes facultés de l'âme, se sont vus en- » traînés par les erreurs de la philosophie reçue, à cher- » cher des organes pour l'instinct, la passion, l'attention, » l'entendement, la mémoire, le jugement, la raison, » l'imagination...... Mais ce sont là des propriétés com-

(1) *Ibid.*, p. 83.
(2) *Ibid.*, Intr., VII.
(3) 1er vol. 4o., p. XXV.

» munes à toutes les facultés de l'âme et non des qua-
» lités spéciales. On cherchait donc des conditions ma-
» térielles pour des choses qui ne peuvent pas avoir
» d'organes particuliers..... Il était impossible de faire
» aucune découverte organologique avant d'avoir dirigé
» son attention sur les qualités primitives et fondamen-
» tales de l'âme (1). »

Ce n'est donc point l'organologie qui peut déterminer les qualités primitives et fondamentales de l'âme, puisque, de l'aveu de Gall, la connaissance de celles-ci doit nécessairement précéder toute découverte organologique.

Quant à cette philosophie reçue qui prenait des propriétés communes à toutes les facultés pour des facultés spéciales, c'était la philosophie française, et elle ne devait pas arrêter des organologistes allemands. La philosophie écossaise eût été pour eux un meilleur guide. A cette époque, au contraire, celui qui aurait voulu faire une bonne classification des minéraux aurait dû prendre pour point de départ la chimie française, de préférence à toutes les chimies du reste de l'Europe, et il n'aurait pas été admis à se plaindre des erreurs de la chimie reçue encore en Allemagne. Il faut saisir la lumière où elle est. D'ailleurs, la phrénologie est revenue à considérer comme des facultés spéciales quelques-unes de ces prétendues propriétés communes. Nous verrons Spurzheim attribuer à l'*individualité* la faculté de distinguer les objets externes d'avec nous-même, et ainsi rétablir la faculté spéciale de perception. Nous verrons M. Combe dans la *concentrativité* (2), essayer de relever l'*attention*

(1) Ier vol. Introd., p. 25.
(2) *Nouveau Manuel* traduit par M. Fossati, p. 58.

comme faculté spéciale, et, ce qui pis est, non pas la véritable attention, ou l'attention libre; mais une *attention passive*, comme celle de Condillac, c'est-à-dire une contradiction. Nous verrons Spurzheim encore, en distinguant le souvenir des actes du *moi*, qu'il attribue à l'organe de *l'éventualité*, d'avec le souvenir des objets extérieurs, qu'il rapporte à d'autres organes, reproduire la distinction des philosophes entre ce qu'ils appellent la mémoire, et les conceptions ou représentations mentales, et réhabiliter ainsi la faculté spéciale et indivisible de la mémoire. Nous verrons enfin que la *comparaison*, la *causalité* et l'*idéalité* du même auteur ne sont rien autre chose que le jugement, la raison et l'imagination de cette philosophie généralement reçue qu'on refusait de prendre pour guide. En établissant ce parallèle, je ne prétends pas soutenir que l'attention, le jugement, la raison et l'imagination sont des facultés simples et spéciales, mais que la phrénologie a reproduit les mêmes facultés sous d'autres noms, et est par conséquent tombée dans les erreurs qu'elle reproche à la philosophie française.

Ce que nous voulons faire admettre, en effet, ce n'est pas qu'il faille prendre pour point de départ de l'organologie telle ou telle psychologie toute faite, sans y changer un mot, c'est seulement qu'il faut établir une bonne psychologie pour arriver à une bonne organologie; que la première ne dépend pas de la seconde, qu'elle peut et doit se faire par des procédés qui lui sont propres, c'est-à-dire par l'observation intime de soi-même, confirmée par l'observation des autres, et je continue de m'autoriser, à cet égard, des aveux du fondateur de l'organologie.

« Notre commerce avec un grand nombre d'hommes » distingués, et la recherche de leurs qualités prédomi-

» nantes nous ont fourni les idées les plus lumineuses
» sur la nature des connaissances humaines (1).

» Au début de mes recherches, j'ai dit mille fois à mes
» amis : Faites-moi connaître les qualités et les facultés
» fondamentales, et je vous en découvrirai les organes (2).

» J'avoue qu'il y a plusieurs organes dont je ne connais
» pas encore la faculté primitive, et je continue de les
» nommer d'après le degré d'activité qui me les a fait
» découvrir (3).

» Il existe des qualités ou des facultés dont je ne suis
» pas en état de dire si ce sont des forces fondamentales
» propres, *sui generis*, ou bien s'il faut les considérer
» comme des modifications d'autres qualités ou facultés,
» ou bien comme le résultat de l'action de plusieurs forces
» fondamentales (4). »

Gall examinant quels sont les meilleurs moyens d'arriver à fonder la science des rapports du physique et du moral, préfère la méthode qui part de l'observation du moral, trouve les facultés, et en cherche les organes, à celle qui partirait de l'observation organologique, trouverait les protubérances et en chercherait la destination (5), et il conclut ainsi sur ce sujet : « Ce n'es
» qu'après avoir déterminé les qualités et facultés fon
» damentales que je puis présumer d'après quelles loi
» le cerveau doit être organisé et ses parties disposées...
» Ainsi donc, nous sommes redevables de l'anatomie
» du cerveau à sa physiologie (c'est-à-dire à la psycho-
» logie), et nullement de sa physiologie à son anatomie,

(1) Gall, I[er] vol., in-4°, p. 27.
(2) Gall, 3e vol., p. XIX.
(3) *Ibid.*
(4) 3e vol., p. 58.
(5) 3e vol., p. 61-4.

» comme quelques auteurs voudraient le soutenir (1). »

Aussi affirme-t-il psychologiquement que la sociabilité, le mariage et l'attachement individuel ne peuvent dériver du même principe, quoiqu'il n'ait rien trouvé encore dans l'organisme qui appuie cette assertion (2). Loin d'éprouver, comme quelques-uns de ses successeurs, une ridicule horreur pour le nom de psychologie, il l'emploie très-souvent lui-même par opposition à celui d'organologie (3).

En définitive, il résulte de tout l'ensemble des écrits de Gall qu'il a parfaitement senti la différence de la psychologie et de l'organalogie, l'indépendance et l'antériorité de la première, et qu'il n'a voulu faire de réaction que contre la psychologie étroite et fausse des philosophes français du XVIIIe siècle, la seule dont il eût connaissance, comme on peut le voir notamment dans sa polémique à propos du sens moral et du sentiment religieux (4).

Mais les successeurs de Gall n'ont pas son excuse; la plupart connaissent les travaux des philosophes écossais, ou savent au moins qu'ils existent, et leur prétention qu'en dehors de la phrénologie il n'y a pas de salut pour la connaissance de l'homme intellectuel et moral, n'est plus qu'un entêtement frivole peu digne de la gravité des sciences.

M. Georges Combe, Écossais, vivant à Édimbourg au centre de la philosophie écossaise, est moins excusable qu'un autre de cet engouement inconsidéré. « Plu-

(1) 3e vol., p. 71.
(2) 3e vol., p. 166-177.
(3) 4e vol., p. 168, 216 et *passim*.
(4) 4e vol., p. 257.

» sieurs phénomènes moraux, dit cet auteur, qui étaient » des énigmes complètes pour les anciens métaphysi- » ciens, sont expliqués par ce principe. Le docteur Adam » Smith, dans son chapitre, *de l'influence de la for-* » *tune sur les sentiments du genre humain relative-* » *ment au mérite et au démérite des actions*, établit » le cas suivant : Une personne jette une grosse pierre » par dessus la muraille dans la rue, sans avertir ceux » qui passent et sans regarder où elle peut tomber. » Si elle tue quelqu'un, le châtiment sera sévère ; si » elle tombe sur le pavé sans faire mal à personne, la même » punition nous révoltera, quoique nous la regardions » comme juste dans le premier cas, et cependant le délit » est le même dans les deux exemples. Le docteur Smith » n'explique pas ces différences de détermination mo- » rale ; le phrénologiste, au contraire, cherche à les » faire comprendre : Si la pierre tombe sur un malheureux » passant, la bienveillance est indignée chez le spec- » tateur ; si le blessé a une femme et une famille, la phi- » logéniture et l'affectionnivité sont offensées, l'estime » de soi et la circonspection sont également irritées par » l'idée que nous aurions pu partager le même sort. . . . » Dans l'autre cas, lorsque la pierre tombe à terre et ne » blesse personne, les seules facultés mises en jeu sont » l'intelligence, la conscienciosité, et probablement la » circonspection, etc. »

Le livre d'Adam Smith, intitulé *théorie des sentiments moraux*, est précisément destiné à donner l'explication des jugements semblables à celui qui précède. Ce philosophe fait le tableau des sentiments humains, et montre ceux avec lesquels sympathise le spectateur désintéressé, et ceux qui n'obtiennent pas cette sympathie.

Parmi les premiers, il range la bienveillance en général, l'amour paternel, l'amitié, etc. L'acte qui blesse l'une de ces affections est déclaré immoral par le spectateur désintéressé, parce que celui-ci se met à l'unisson des sentiments qui ont été offensés ; si aucune de ces affections n'est en souffrance, l'acte est regardé comme indifférent. En conséquence, sur le fait particulier de la pierre jetée par inadvertance, Adam Smith eût donné une explication à peu près semblable à celle que propose M. Combe, et il est singulier que cet auteur trouve ici un mystère inexplicable pour les anciens métaphysiciens.

M. Vimont, tout en professant aussi que « l'étude » de l'organisation et des fonctions du système nerveux, » est la seule base de la meilleure philosophie (1), » ne laisse pas moins échapper des aveux et des preuves de l'indépendance et de la priorité de la psychologie. « Il » est impossible, dit-il, pour les personnes versées dans » l'histoire des actes de l'esprit humain, de confondre la » faculté que je désigne sous le nom de *ruse* avec celles » qu'il me reste à décrire. Les personnes étrangères à la » vraie connaissance *psychologique* des actes cérébraux » confondent cette faculté avec l'intelligence et la pénétration (1). »

C'est donc ici à la psychologie qu'on en appelle et non à la phrénologie dans sa partie purement organologique. Il est évident, en effet, que la vue de deux circonvolutions différentes ne fera jamais comprendre la différence entre la ruse et la pénétration à celui qui n'aurait pas l'intelligence et pour ainsi dire le sens des faits intimes,

---

(1) *Traité de phrénologie*, 11e vol., 28.
(2) 2e vol, p. 191

et ne pourrait pas démêler en lui-même, par la réflexion, c'est-à-dire par le procédé psychologique, une pensée d'avec une pensée, un sentiment d'avec un autre.

Le même auteur décrit fort bien l'effroi instinctif d'un animal pour les bruits inattendus, les apparitions soudaines, etc., et il cherche ensuite à quel organe il doit rapporter cet instinct. Il hésite entre l'organe de la ruse, celui de la circonspection et un organe spécial qu'il proposerait d'appeler organe de la conservation (1). Les motifs de son hésitation sont tout à fait psychologiques : il voit fort bien que la peur subite ne ressemble ni à la ruse ni à la prudence. Si les faits organiques lui paraissaient montrer que la peur et la ruse appartiennent au même organe, il ferait bien de se défier ici de ses observations organologiques, à moins d'admettre que la même cause produit deux effets différents, ce qui détruirait le fondement des sciences d'observation ; ou bien il devrait supposer que ces deux effets appartiennent au moins à deux parties différentes du même organe, ce qui reviendrait à reconnaître deux organes voisins, tant la psychologie est la règle et la mesure de l'organologie.

M. Vimont, à l'exemple de M. Combe, établit une faculté qui *concentre* l'action des autres facultés (2) ; il la rapporte à un organe voisin de celui qui détermine l'animal et l'homme au choix de tel ou tel séjour. Mais M. Combe prétend que c'est le même organe qui produit les deux effets. Gall avait attribué à cette partie du cerveau un cumul d'un autre genre : c'était le sentiment de l'orgueil, et l'amour des montagnes ; et

---

(1) Ier vol., p. 162, 2e vol., p. 160.
(2) 2e vol., p. 210.

Spurzheim, en séparant l'organe du choix de l'habitation d'avec celui de l'orgueil, rejeta l'organe de la *concentration*. Que devient la prétendue certitude de l'observation du cerveau au milieu de ce conflit des organologistes? Ne se réfugie-t-on pas ici avec plaisir dans l'évidence psychologique ? Quoi qu'il en puisse être des organes, il est clair que le choix de l'habitation n'est pas l'orgueil, et que la *concentration* n'est pas le choix de l'habitation.

Aussi M. Vimont, pour arriver à la comparaison des races entre elles, emprunte-t-il à l'un de ses amis un portrait des nègres de nos colonies, portrait qui n'a rien de phrénologique ou d'organologique, qui est tout entier de pure psychologie, et auquel cependant il ajoute pleine confiance (1).

M. le docteur Broussais, qui est venu récemment apporter à la phrénologie l'éclat de son illustration personnelle, adresse, de son côté, aux psychologistes, des reproches qu'ils ne méritent pas, et qu'il se charge lui-même de réfuter dans d'autres parties de son ouvrage.

Après avoir rappelé les théories de Malebranche, Berkeley et David Hume, sur la manière dont nous connaissons le monde extérieur, « la phrénologie, dit-il, » est nécessaire pour mettre un terme aux divagations » des psychologistes. En effet, la conviction de l'existence » des corps, établie sur la faculté de les percevoir, est » inhérente à notre nature ; c'est un fait primitif incon- » testable, inexpliqué, inexplicable, mais qui explique » les mouvements, les actes de la vie soit instinctifs,

---

(1) *Traité de phrén.*, p. 503.

» soit réfléchis : considérons-le donc à part, comme un » principe sur lequel nous pouvons fonder nos raisonnements ultérieurs (1). Or cette phrase n'est que le résumé de la théorie célèbre du psychologiste Thomas Reid, sur la perception extérieure, théorie où l'on trouve en propres termes : « La perception contient une conviction irrésistible de l'existence actuelle de son objet ; » cette conviction est immédiate et non l'effet du raisonnement (2). »

« Comme on a constaté, poursuit M. le docteur » Broussais, que c'est par l'odorat dont les ouvertures » avoisinent la bouche, qu'arrive au cerveau de l'animal » la perception des différents aliments on a été porté à » conclure que dans cette perception est comprise la » faculté de distinguer ce qui convient et ce qui doit » être rejeté. Cela est au-dessus de tous les raisonnements *à priori* des psychologistes, qui ne devineraient » jamais ce phénomène en observant le jeu intrinsèque de leur moi (3). » Et l'on trouve textuellement, dans Thomas Reid : « L'organe du goût garde l'entrée du canal alimentaire, comme l'organe de l'odorat garde l'entrée du canal de la respiration. La » position de ces *deux* sens fait que tout ce qui passe » dans l'estomac subit un examen scrupuleux de leur » part, et il est évident que la nature, en *leur* donnant » ce poste, *les* chargea de distinguer les aliments sains » d'avec les aliments vicieux. Les brutes n'ont pas d'autre » guide dans le choix de leur nourriture ; et si l'homme

---

(1) *Cours de phrén.*, p. 40.
(2) 3e vol., p. 125, et le 2e tout entier.
(3) *Cours de phrén.*, p. 228.

» était dans l'état sauvage, il n'en connaîtrait pas » d'autre (1). »

Dugald Stewart a mis beaucoup de soin et de talent à faire reconnaître dans notre organisation un sentiment naturel du ridicule qui fournit les épigrammes, les bons mots, les satires : « Le ridicule a pour objet propre et » naturel, ces légères bizarreries dans le caractère et les » mœurs qui ne soulèvent pas l'indignation morale..... » Le sentiment du ridicule est un des caractères les plus » remarquables de la constitution humaine, et l'un de » ceux qui la distinguent de celle des brutes (2). » L'écrivain phrénologiste s'écrie cependant, à propos de la causticité : « Jamais les psychologistes n'auraient songé à » établir une semblable faculté ; c'était une qualité ou » un travers de l'esprit, mais à quoi tient ce travers nous » l'ont-ils appris (3) ? »

A propos des signes extérieurs par lesquels se manifestent nos sentiments et nos pensées, le même auteur ajoute : « Tous ces faits doivent encore être rangés » au nombre de ceux que messieurs les psychologistes » n'auraient jamais devinés (4). » Et cependant, Reid a consacré plus de vingt pages à la description de la faculté du langage naturel « qui, dit-il, appartient aux » brutes elles-mêmes, et qui contient pour éléments : » 1° Les modulations de la voix ; 2° les gestes ; 3° les » traits du visage ou la physionomie (5). »

---

(1) 2e vol., p. 79.
(2) *Esquisses*, p. 113-4, et *Facultés actives*, 1er vol., p. 329.
(3) *Cours de phrén.*, p. 448.
(4) *Ibid.*, p. 762.
(5) 2e vol., p. 89-93-342; 5e vol., p. 118-123, 6e vol.; p. 27.

On connaît maintenant en France les nombreuses et importantes discussions d'Hutcheson, de Richard Price, de Reid et de Dug. Stewart, pour distinguer le sens moral d'avec tout autre principe d'action, et notamment d'avec le sentiment de la bienveillance, et d'avec le soin de notre intérêt bien entendu (1). le docteur Broussais, en traitant de la bienveillance et de la conscience, conclut cependant en ces termes : « On peut être très-» bienveillant et n'être pas juste, ce qu'assurément les » honnêtes gens qui étudient *à priori* et sur eux-mêmes » les facultés intellectuelles de leur espèce, n'auraient pas » pu deviner (2).... On a dit, dans le XVIII[e] siècle, que le » sentiment du juste était de l'égoisme bien entendu. » Il n'y avait que la phrénologie qui pût dissiper cette » erreur, en signalant pour les sentiments de justice et de » bienveillance, des organes différents de celui qui est » l'origine de la satisfaction de soi-même (3). »

La distinction entre la justice, d'une part, et de l'autre, la bienveillance et l'intérêt bien entendu, avait donc été établie par la psychologie avant de l'être par la phrénologie, et ceux qui n'auraient pas compris la distinction psychologique n'auraient pas été convaincus par la prétendue démonstration organique. Gall, sans tenir compte de l'organe attribué par Spurzheim, à la justice, a continué de confondre la justice et la bienveillance (4).

Aussi, M. le docteur Broussais, entraîné par la force

---

(1) Hutcheson, *Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu ; Système de philosophie morale*. Price, *Revue des principales questions morales, etc.* Reid, 6[e] vol., de la p. 136 à la page 393. Stewart, *Esquisses*, p. 173 à 198, *Facultés actives*, t. 1, l. 2.

(2) *Cours de phrén.*, p. 324.

(3) *Ibid.*, p. 370.

(4) 4[e] vol., p. 193 et suiv.

de la vérité, en vient-il non-seulement à rendre explicitement hommage à l'école psychologique d'Écosse (1), mais encore à invoquer lui-même l'observation intérieure ou psychologique en plusieurs endroits de son ouvrage et notamment à propos de la vénération, de la *merveillosité*, de la *durée*, de la *causalité*, de la distinction de l'idée et de l'émotion (2). « Les sentiments et » les instincts, dit-il, ne sont pas susceptibles de définition.... ils n'ont aucun attribut sensible que puisse » signaler la description ; ce sont des faits primitifs qu'il » faut avoir *éprouvés* pour les connaître ; il s'agit donc » de les nommer, d'en montrer l'application, et d'en appeler à la conscience de chacun, sauf à n'être pas » entendus par ceux qui ne les auront pas éprouvés (3). »

Tel est en effet le secret des débats en psychologie : ceux qui n'éprouvent pas un sentiment le retranchent de la liste des facultés humaines, et notre docte adversaire fait plusieurs fois l'aveu que l'organologie ne sera pas plus puissante à faire cesser tout désaccord.

§ 3. Méthodepsychologique.

Les phrénologistes, qui ont, sur divers points, établi les uns contre les autres une discussion toute psychologique, ne s'étonneront pas d'en voir diriger une contre l'ensemble de la phrénologie. Nous examinerons donc si cette doctrine a véritablement reconnu sur tous les

(1) *Cours de phrén.*, p. 136-141.
(2) *Ibid.*, p. 341, 415, 491, 649 et 732.
(3) *Ibid.*, p: 341.

points les facultés fondamentales et primitives de l'espèce humaine.

« Dans la physiologie du cerveau, comme dit Gall, ou » dans la phrénologie, comme dit Spurzheim, une fa- » culté est réputée primitive : 1° si elle existe dans telle » espèce d'animaux et non pas dans telle autre ; 2° si elle » varie dans les deux sexes de la même espèce ; 3° si elle » n'est pas proportionnée aux autres facultés du même » individu ; 4° si elle ne se manifeste pas simultanément » avec les autres facultés, c'est-à-dire, si elle paraît ou » disparaît plus tôt ou plus tard ; 5° si elle peut agir ou » se reposer isolément ; 6° si elle est propagée, d'une » manière distincte, des parents aux enfants ; 7° si elle » peut isolément conserver son état de santé ou de ma- » ladie (1) ; 8° enfin, ajoute Spurzheim, elle est hors de » doute, si son organe est démontré par des observa- » tions réitérées (2). » Quant à cette dernière preuve, Spurzheim a pris le soin, comme on l'a vu plus haut, de la réduire lui-même en poussière, puisqu'il a soumis à une nouvelle analyse des facultés dont le docteur Gall montrait l'organe, puisqu'il a réuni les unes, divisé les autres, supprimé celles-là, et affirmé l'existence de plusieurs dont lui-même n'avait pas encore trouvé le siége.

Laissons donc une fois pour toutes cette prétendue démonstration de la faculté par l'organe.

Quant aux autres *criteria* de la distinction des facultés, nous signalerons un vice de langage et quelques répétitions. On ne devait pas dire : une faculté est admise comme primitive : 1° si elle existe dans telle espèce

(1) Gall, 3e vol., p. 6 ; 81. Combe, *Nouveau Manuel*, p. 41.
(2) *Manuel de phrén.*, p. 20.

d'animaux, etc., car c'est demander l'existence d'une faculté pour preuve de son existence. De même prendre pour signe de la spécialité d'une faculté, qu'elle peut tomber malade isolément, c'est avoir admis d'avance que la faculté existe : comment, sans cela, pourrait-on parler de sa maladie? On devait donc partir des phénomènes, chercher à les isoler les uns des autres, et quand on les aurait obtenus isolément, les rapporter à des facultés spéciales.

Les nombreuses conditions d'isolement énumérées par Gall peuvent se réduire à deux : 1° Deux phénomènes peuvent-ils se séparer dans l'expérience? 2° Deux phénomènes qui s'acccompagnent peuvent-ils ne pas être en proportion l'un de l'autre? Si l'une de ces deux conditions est remplie, elle suffit pour que les deux phénomènes soient rapportés à deux causes différentes. C'est ainsi que l'on procède en physique, science d'observation comme la psychologie.

SECONDE PARTIE.

DIVISION GÉNÉRALE DES FACULTÉS.

CHAPITRE PREMIER.

Distinction des facultés intellectuelles et des facultés affectives.

C'est une division bien commune et bien ancienne que celle qui, séparant les faits humains en deux parts, rapporte les uns à l'esprit et les autres au cœur. Les philosophes n'ont pas de beaucoup dépassé cette classification vulgaire. La plupart l'ont reproduite sous le nom de facultés de l'entendement et facultés de la volonté, dénominations qui ne sont pas meilleures que les précédentes. Thomas Reid y a substitué les titres de facultés intellectuelles et de facultés actives; Spurzheim, ceux de fa-

cultés intellectuelles et de facultés affectives (1), terminologie qui a été adoptée de la plupart de ses successeurs. Mais, quand on demande aux philosophes ou aux phrénologistes le caractère commun des faits intellectuels, la ressemblance qui les place dans la même catégorie et les distingue des faits de l'autre branche, ils ne donnent pas de réponse, ou ils répondent, soit par une tautologie, soit par une métaphore, soit par une raison qui effacerait la distinction qu'ils veulent établir. Thomas Reid, par exemple, place d'un côté les facultés de perception, de conception, de mémoire, etc, parce qu'elles sont, dit-il, purement contemplatives; de l'autre, les instincts, les habitudes, les appétits, les affections, parce que ces principes sont actifs, c'est-à-dire parce qu'ils nous déterminent à l'action. Mais le mouvement des muscles, soit de la figure, soit des membres, n'est-il pas déjà une action ? Les nuances de la pensée ne se réfléchissent-elles pas dans les gestes aussi bien que les nuances du sentiment; la notion du devoir, d'ailleurs, n'est-elle pas un fait intellectuel, et n'a-t-elle pas le pouvoir de nous déterminer à l'action? Le philosophe écossais range, parmi les facultés actives, la croyance instinctive au témoignage, et la croyance à la stabilité de la nature (2), facultés qui n'ont rien de plus actif que la perception extérieure des corps, la mémoire et l'imagination. D'autres philosophes disent que le caractère commun des faits intellectuels est *d'éclairer* l'âme, et que celui des faits sensibles est de *l'émouvoir*; mais, l'âme est-elle susceptible de mou-

---

(1) *Obs. sur la phrén.*, p. 314.
(2) 6e vol., p. 20, 23.

vement, est-ce une salle où l'on puisse allumer des flambeaux ? On ne se tirera pas de la difficulté en alléguant que les faits de l'entendement consistent à connaître, car, imaginer et croire, ce n'est pas connaître, à moins qu'on n'étende outre mesure la signification de ce dernier terme, et qu'on ne retombe ainsi dans le vague des mots entendement et intelligence, qui renferment plusieurs faits divers sans en indiquer le caractère commun. Si nous demandons à Spurzheim la définition des facultés intellectuelles et des facultés affectives, il nous dit qu'il préfère cette terminologie à celle des précédents philosophes, sans nous donner la raison de sa préférence, et il passe de suite à la sous-division des deux ordres qu'il vient d'établir (1); il regarde la perception, la mémoire et l'imagination comme les degrés d'activité ou les modes de quantité des facultés intellectuelles (2), opinion que nous combattrons plus tard, et partage les facultés intellectuelles en perceptives et réflectives, sans indiquer le caractère qui, unissant ces deux groupes, les sépare l'un et l'autre des facultés affectives. Celles-ci se trouvent à leur tour divisées en penchants ou facultés produisant un désir, et sentiments ou facultés *éprouvant quelque chose de plus ;* ce qui est une définition peu lumineuse, et ce qui ne distingue les sentiments ni des penchants ni des facultés de l'intelligence. Aussi Gall avait-il raison de dire au sujet de cette classification : « Les penchants, les sentiments, et souvent même les » facultés intellectuelles se confondent tellement qu'il

(1) *Obs.*, p. 124.
(2) *Ibid.*, p.334.

» n'est guère possible de trouver le signe caractéristique
» qui les distingue les uns des autres (1). »

M. Vimont propose une division générale en quatre ordres : 1° les facultés de sensibilité générale, d'expression, de communication et de locomotion ; 2° les facultés de conservation individuelle et de reproduction des espèces; 3° les facultés intellectuelles; 4° les sentiments (2). Mais il ne donne pas non plus d'une manière bien nette le caractère général qui unit chaque groupe et l'oppose aux trois autres. Après avoir rangé dans le premier ordre les facultés d'expression, il traite dans le second de l'organe des sons articulés et inarticulés, qui est évidemment l'organe d'une faculté expressive (3). Quoique dans son système les cinq sens ne remplissent pas d'autres fonctions que de transmettre des impressions au cerveau, et assistent par là toutes les facultés et surtout les facultés intellectuelles, il ne les place pas parmi les facultés de sensibilité générale ou parmi les facultés intellectuelles, mais parmi les facultés de conservation individuelle et de reproduction des espèces. Enfin, pour ne pas relever une foule d'autres déclassements aussi singuliers, on est étonné de voir que l'attachement figure dans le second ordre, et non dans le quatrième, qui comprend les sentiments.

Il est singulier que ni la psychologie ni la phrénologie ne soient encore en mesure de justifier, par de bonnes raisons, ou même d'appliquer avec rigueur la principale division qu'elles nous proposent des faits psychologiques.

---

(1) *Anatomie*, etc., 3e vol., p. XXVII.
(2) 2e. v., p. 110.
(3) 2e v., p. 332.

En attendant plus de lumières sur ce sujet, nous nous contenterons des remarques suivantes :

La psychologie est l'étude des faits que dans le langage nous lions légitimement au mot *je*. On a trouvé quelquefois étrange cette locution *de moi* et de *non-moi* que la philosophie, depuis Descartes, a substituée aux anciens termes d'esprit et de corps ; mais pour comprendre la signification des mots esprit et corps, il faut avoir distingué mentalement entre les faits qu'on attribue à son corps et ceux qu'on attribue à un autre principe qui ne peut s'exprimer plus convenablement que par le mot *je*. L'enfant se désigne d'abord lui-même par son nom, comme une personne étrangère ; mais un peu plus tard il dit : *je* me souviens, *j'ai* rêvé, *je* suis content, et non pas : mon entendement se souvient, mon esprit a rêvé, ou mon âme est contente. Il se sert donc du langage qu'on regarde comme une innovation, avant d'employer la terminologie que l'on prend pour plus vulgaire et plus ancienne. Cette distinction du *je* et du *il* est la véritable ligne de démarcation entre les faits de l'ordre psychologique et les faits de l'ordre physiologique et physique. Si nous disons quelquefois *je* en parlant de notre corps, comme dans ces phrases : je digère mal, je suis fatigué, il suffit d'un peu d'attention pour démêler ici les éléments confondus. L'estomac et la fonction qu'il accomplit ne font pas partie de la connaissance directe que j'ai de moi-même. Si je voulais m'exprimer convenablement, au lieu de dire : je digère mal, je devrais dire : j'éprouve une sensation désagréable, ou plus simplement encore : je souffre, et je localise ma souffrance dans un corps que pour cette raison j'appelle *mien*, et dans une

certaine partie de ce corps où l'on me dit qu'il y a un estomac et qu'il s'opère un phénomène appelé *digestion*. *Je souffre :* voilà le fait psychologique, celui où l'observateur et l'observé sont un seul et même être; *mon estomac digère mal :* voilà le fait physiologique, celui où l'observateur et l'observé diffèrent, et où l'on n'emploie le mot *je* que par extension et dans un sens inexact. De même cette phrase : *je* suis fatigué, devrait se traduire encore ainsi : *je* souffre et *je* localise ma peine dans les membres d'un certain corps que, pour cette raison, j'appelle *mien*.

Maintenant, si parmi les phénomènes dont nous disons bien légitimement *je*, nous comparons ceux qu'on nomme faits intellectuels avec ceux qu'on appelle faits sensibles ou affectifs, quel sera le caractère commun des premiers par opposition au caractère commun des seconds? Peut-être trouverons-nous que tout fait dit intellectuel s'adresse à un objet qui est actuellement distinct *du moi*, ou qui l'a été, ou qui peut le devenir; tandis qu'un fait d'affectivité ne contient pas d'élément distinct du *moi*. Ainsi je perçois l'étendue sur laquelle mon bras s'appuie en ce moment, je me souviens des degrés que j'ai montés pour parvenir à cette salle; j'imagine un triangle équilatéral, une mélodie nouvelle, je crois à la solidité future de ces murailles; je conçois l'espace infini. L'étendue tangible, les degrés, la solidité de la muraille, l'espace illimité, sont des choses distinctes de moi. Le triangle et la mélodie, encore enveloppés dans mon imagination, peuvent se séparer de moi-même et se réaliser au dehors, si je possède des instruments qui répondent bien à mon intention. Mais quand je souffre ou

quand je jouis, ni ma souffrance ni mon plaisir ne peuvent se détacher de moi-même. Dans tout fait intellectuel, il y a un dédoublement possible entre moi et l'objet qui m'occupe; dans tout fait de sensibilité, le dédoublement est impossible. On dira peut-être que l'acte de percevoir, l'acte d'imaginer sont tout aussi inséparables de moi que le plaisir et la peine, et que si la perception et l'imagination ont un objet distinct de moi, la peine et le plaisir ont aussi leur objet externe. Nous répondrons que si nous rapportons notre plaisir ou notre peine à une cause extérieure, c'est à la condition que cette cause ait été connue, et alors le fait intellectuel a devancé le fait sensible. L'amour, la haine, la crainte, l'espérance et le désir qui s'appliquent à des objets distincts du *moi*, sont des plaisirs et des peines mêlés d'un fait intellectuel, et c'est ce dernier élément qui les rend susceptibles d'être dédoublés. Spurzheim a entrevu cette vérité, car il répète en plusieurs endroits de ses ouvrages que les sentiments sont aveugles, c'est-à-dire qu'ils attendent pour se développer que leur objet leur ait été révélé par les facultés intellectuelles (1); il lui aurait donc été facile de mettre en première ligne le caractère saillant qui sépare les faits intellectuels des faits affectifs, et qui possède au moins l'avantage d'unir les premiers. Nous apercevons quelquefois en nous des éclairs de gaieté ou des nuages de tristesse dont nous avons oublié la cause. Le phénomène affectif se présente alors dans sa véritable simplicité. Alors la tristesse, c'est le *moi* triste, et il serait impossible de donner un régime à cet adjectif · la gaieté, c'est le *moi* heureux, sans qu'on puisse indiquer l'objet de ce bonheur. Au contraire, nous ne pouvons

saisir en nous aucun fait intellectuel, fût-ce même un acte de pure imagination qui ne s'adresse à quelque objet distinct du *moi*, et qui, exprimé dans le langage, ne puisse recevoir un régime. Si l'on objecte que le *moi* peut se connaître lui-même, se souvenir de lui-même, croire à son existence à venir, nous ferons remarquer qu'il y a encore ici une sorte de dédoublement possible entre l'acte de connaissance, de souvenir ou de croyance et l'existence actuelle, passée ou future du moi qui en est l'objet. C'est sans doute cette *dualité* de l'acte intellectuel qui a produit ces métaphores dont nous nous plai gnions tout à l'heure; elles expriment l'action d'un être sur un autre, comme : comprendre, saisir, pénétrer, percevoir, concevoir, etc.; tandis que les mots jouir et souffrir, et les figures qui en dépendent, comme : émotion, affection, passion, présentent le sens qu'on appelle en grammaire *intransitif*, et peignent pour ainsi dire une existence qui se renferme en elle-même.

---

(1) *Obs.*, p. 331-2-3. *Manuel*, p. 26.

CHAPITRE II.

De la volonté.

---

§ 1er. Confusion phrénologique de la volonté avec certaines facultés intellectuelles.

Les faits intellectuels et les faits affectifs sont les seuls ordres que la plupart des phrénologistes admettent dans leur division générale. Mais ces faits renferment-ils tous les phénomènes du *moi ?* La division phrénologique, qui n'est pas assez distincte, pourrait bien aussi n'être pas complète, et laisser échapper des faits constants en psychologie et reconnus par quelques aveux indirects des psychologistes eux-mêmes.

Indépendamment des actes intellectuels et des affections, la psychologie inscrit au nombre des faits du *moi*, ce qu'elle appelle les volitions. Par exemple, l'acte par lequel nous passons de la vue au regard est une volition, et la volition dure tant que le regard persiste. La faculté à laquelle on rapporte les volitions, est appelée volonté. La volonté est la seule faculté où le *moi* prenne l'initiative. Dans l'acte intellectuel et dans l'affection, le *moi* est sujet et non cause ; dans la volition, il est créateur, il accepte la responsabilité de la volition et du fait qu'elle a déterminé. Ainsi, un prédicateur célèbre, interrogé malignement sur la figure d'une dame de grande beauté qui avait été présente à l'un de ses sermons, répondit :

Je l'ai vue, mais je ne l'ai pas regardée. C'est à cause de l'initiative, qui appartient à la volonté, que quelques philosophes lui ont donné le nom de liberté, ou de libre arbitre. La volonté, intervenant dans l'exercice de la perception extérieure, s'appelle attention; dans l'exercice de la mémoire et dans l'analyse des faits internes, réflexion; dans la recherche des rapports, comparaison; luttant contre les affections, elle se nomme modération et courage; dirigeant les mouvements, elle constitue, lorsque ceux-ci lui sont dociles, l'énergie ou l'adresse.

Nous pouvons connaître, croire, aimer, haïr, et même imprimer un mouvement à notre corps, sans l'avoir voulu. La volonté n'est donc ni l'intelligence, ni l'affectivité, ni la faculté motrice, dont nous parlerons tout à l'heure.

Les phrénologistes n'ont pas confondu la volonté avec l'affectivité et la force motrice; en voici des preuves nombreuses :

« C'est pour avoir confondu les désirs, les velléités, » les penchants avec la véritable volonté, qu'on a cru » trouver des difficultés insolubles, relativement à la li- » berté morale. On avait raison de nier la liberté, rela- » tivement à l'existence et au mouvement des désirs, » et par une fausse conséquence, on a cru que la volonté » et les actions manquaient également de liberté; c'était » confondre deux choses extrêmement différentes (1). »

« La volonté peut faire mouvoir les pieds et les mains,

(1) Gall, 2e vol., p. 101.

mais elle ne réside pas dans ces instruments extérieurs (1). »

« Il faut distinguer la velléité ou le désir, d'avec la volonté. La volonté suppose l'assentiment de la réflexion (2). »

Dans les passages suivants, l'auteur insiste sur la liberté.

« Les hommes agissent souvent en opposition avec leur caractère prédominant (3). »

« La doctrine des dispositions innées n'établit pas l'ir-
» résistibilité des actions. Sans les muscles des jambes on
» ne pourrait pas mouvoir celles-ci ; mais les instruments
» du mouvement n'entraînent pas la nécessité de mar-
» cher. Car c'est la *volonté* qui préside à l'usage des ap-
» pareils musculaires. Il en est de même de toutes les ac-
» tions de l'homme, quoique toutes ses inclinations soient
» involontaires. Ainsi tant qu'on est capable de connaître
» des motifs, et que l'on conserve *l'influence de la vo-*
» *lonté sur les organes du mouvement*, on est libre et
» conséquemment responsable de ses actions... Chaque
» personne raisonnable se souvient d'avoir éprouvé des
» inclinations qu'elle a *combattues* par différents motifs.
» L'homme dans l'état de santé, est libre et responsable
» de ses actions (4). »

« Les facultés qui engendrent les penchants et les sen-
» timents ne peuvent être mises en activité par un simple
» acte *de la volonté* ; par exemple, nous ne pouvons

---

(1) Spurzheim. *Obs. sur la phrén.*, p. 234.
(2) *Ibid.*, p. 200.
(3) *Ibid.*, p. 201.
(4) *Ibid.*, p. 345-6.

» évoquer les émotions de la peur, de la compassion
» ou de la vénération, par la seule *volonté* de les
» éprouver; ces facultés, cependant, peuvent entrer en
» action par une excitation intérieure des organes, et
» alors, l'émotion ou le désir dû à chacune de ces fa-
» cultés est ressenti, soit que nous *voulions* ou que nous
» ne *voulions* pas l'éprouver..... En second lieu, ces fa-
» cultés peuvent devenir actives, indépendamment de la
» volonté, à la vue des objets extérieurs..... Dans tous
» les cas, le pouvoir d'agir ou de ne pas agir est complé-
» tement dépendant de la volonté; il n'en est pas ainsi du
» pouvoir de sentir ou de ne pas sentir (1). »

« Les muscles sont soumis à l'influence de la vo-
» lonté (2). »

« A l'instant où une faculté cérébrale entre en action,
» si la volonté ne vient en réprimer l'effet, des signes
» extérieurs l'accompagnent (3) »

Les phrénologistes ont donc très-bien distingué la volonté d'avec l'affectivité et la faculté motrice, mais ils ne l'ont pas aussi bien séparée des facultés intellectuelles.

«Les facultés perceptives et réflectives, dit M. Combe,
» sont soumises à la volonté, ou plutôt la constituent
» elles-mêmes (4). »

« La volonté, dit M. Vimont, est le résultat de la
» réaction des facultés réflectives et des sentiments supé-
» rieurs sur les facultés animales (5). »

---

(1) Combe. *Nouv. Manuel*, p. 225-8.
(2) Vimont. 11e vol., p. 573.
(3) *Id., ibid.*
(4) *Nouv. Manuel*, p. 230-1.
(5) *Traité de Phrénol.*, 11e vol., p. 654.

Il résulterait de ces définitions que l'assassin qui tue par cupidité ou par vengeance n'agit pas volontairement, parce que les facultés animales l'ont emporté en lui sur les facultés supérieures, ce qui est contraire aux jugements de tous les tribunaux. Spurzheim avait déjà dit avant ses disciples : « Si les facultés supérieures » viennent à manquer, l'homme n'est plus libre. Cet » état est reconnu par la législation civile et religieuse, » les enfants avant un certain âge, les idiots et les aliénés » ne sont pas responsables de leurs actions, parce qu'ils » ne peuvent pas distinguer entre le bien et le mal. »

La volonté, c'est-à-dire le pouvoir de se décider, de se déterminer, la vraie volonté, enfin, ne manque ni chez l'enfant, ni chez l'idiot, ni chez l'aliéné; seulement cette volonté n'est pas éclairée. Pour constituer la responsabilité morale, il ne suffit pas de la volonté, il faut encore la connaissance des règles qui doivent la diriger. Dans les cours d'assises, lorsque l'enfant a moins de seize ans, la question que l'on pose n'est pas celle-ci : L'enfant a-t-il agi volontairement? (qui en doute?) mais : a-t-il agi avec discernement? La volonté peut agir sans le discernement, et d'un autre côté, le discernement peut exister sans que la volonté s'y conforme, c'est ce qu'il nous reste à démontrer.

Dans le langage des phrénologistes, les sentiments supérieurs sont la vénération et le sentiment de la justice; les facultés réflectives sont la comparaison et la *causalite*. Par comparaison, ils entendent le goût et le talent des similitudes; par causalité, le désir de trouver la cause des phénomènes. Rien de tout cela ne constitue la volonté. Les phrénologistes savent très-bien que les ana-

logies et similitudes arrivent en foule à tel qui ne les cherche pas, et fuient tel qui les cherche. Or, *chercher*, voilà un acte volontaire, mais cet acte n'est pas renfermé dans la limite des quatre facultés qui, suivant les phrénologistes, constituent la volonté.

On cherche, tantôt avec une faculté de son esprit, tantôt avec une autre, et l'on cherche aussi avec ses bras. Dans le premier cas, la volonté s'applique à l'intelligence, dans le second, à la force motrice; mais elle n'est pas plus la première que la seconde. Les hautes facultés de l'esprit, comme les bras du corps, vont quelquefois toutes seules, c'est-à-dire sans le concours de la volonté.

Je n'ai pas besoin de dire aux phrénologistes que chercher n'est pas se borner à désirer, puisqu'ils ont eux-mêmes distingué la volonté d'avec le désir. Aussi, la *causalité* entendue comme désir de trouver des causes, n'est pas non plus la volonté; comme talent de les découvrir, elle n'est pas plus synonyme de la volonté que le talent du coloris; comme recherche des causes, elle contient la volonté, mais de la façon dont toute autre faculté intellectuelle, affective ou motrice, peut la contenir.

Quant à la vénération et au sentiment de la justice, vénérer n'est pas vouloir, et l'on peut avoir le sentiment de la justice sans avoir la volonté d'être juste. « Je vois le « bien, je l'approuve, et c'est le mal que je fais. »

. . . . *Video meliora proboque*
Deteriora sequor.

S'il y avait un homme d'une organisation si heureuse qu'il fût entraîné par les sentiments désintéressés comme d'autres le sont par les passions égoïstes, et qu'il fît le bien sans avoir la peine de le vouloir, cet homme n'aurait pas le mérite de la volonté. Les sentiments supérieurs sont donc autre chose que la liberté. Que le fer soit soustrait à l'attraction terrestre pour s'unir à l'aimant, ou qu'il soit enlevé à cette influence étroite pour retomber sous la loi de la gravitation universelle, il est toujours esclave, et n'a, de part ni d'autre, plus de droit à décorer son acte du titre de volonté.

En relisant plusieurs des phrases qu'ils ont écrites, les phrénologistes auraient dû s'apercevoir qu'il y a une volonté qui n'est ni la comparaison, ni la causalité, ni la vénération, ni la justice. Lorsque Spurzheim nous dit : « La volonté peut faire mouvoir les pieds et les mains, » mais elle ne réside pas dans ces instruments exté- » rieurs (1) ; » est-ce de la justice qu'il parle, ou de la vénération ? de la causalité, ou de la comparaison ? laquelle de ces quatre facultés fait mouvoir les pieds et les mains ? Lorsqu'il ajoute : « La volonté suppose l'assenti- » ment de la réflexion... (2), la comparaison et la causalité » constituent la raison, et sont indispensables à la vo- » lonté (3), » il ne veut pas dire, sans doute : « Les fa- » cultés réflectives supposent l'assentiment de la réflexion; » la comparaison et la causalité sont indispensables à la » causalité et à la comparaison. » Et lorsque M. Combe nous disait : « Nous ne pouvons évoquer les émotions de la

(1) *Obs. sur la phrén.*, p. 234

(2) *Ibid.*, p. 200.

(3) *Manuel*, p. 64.

» peur par la seule *volonté* de les éprouver, » il voulait donc dire par la seule *causalité* de les éprouver, ou par la seule *comparaison* de les éprouver, ou par la seule *vénération* de les éprouver; ou, enfin, par le seul *sentiment de la justice* de les éprouver? Comment M. Combe, après avoir écrit : « Les facultés perceptives et réflectives sont soumises » à la volonté, ou plutôt la constituent elle-même (1), » peut-il écrire deux lignes plus bas : « Toutes ces facultés » peuvent être mises en activité par des causes internes, » et alors les séries d'idées qu'elles sont aptes à former, » se présentent *involontairement* à l'esprit (2). » C'est dire que ces facultés qui sont la volonté, agissent involontairement. Et comment ajoute-t-il, de l'autre côté de la page : « Ces facultés peuvent entrer en activité par » un acte de la volonté (3), » ou en d'autres termes : ces facultés qui constituent la volonté, peuvent entrer en activité par un acte de la volonté. Enfin M. Vimont, qui regarde la volonté comme « la réaction des facultés ré» flectives et des sentiments supérieurs sur les facultés » animales (4), » ne l'entendait certainement pas ainsi, lorsqu'il écrivait : « Les muscles sont soumis à l'influence » de la volonté (5); » car, pour mouvoir volontairement votre bras, vous n'avez pas besoin de la réaction des facultés réflectives, et des sentiments supérieurs sur les facultés animales.

Il y a donc une volonté qui n'est ni une faculté affec-

---

(1) *Nouv. Manuel*, p. 231.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 232.
(4) T. II, p. 651.
(5) *Ib.*, p. 573.

tive, ni une faculté intellectuelle, et qui doit figurer à part dans le cadre général des manifestations du *moi*.

§ II. Critique du *Sentiment de la fermeté*, posé par les phrénologistes.

Si vous cherchez la volonté dans le tableau des facultés humaines dressé par les phrénologistes, et ailleurs que dans les aveux partiels que nous avons rapportés, vous ne la trouverez nulle part, pas même dans le sentiment qu'ils appellent persévérance ou fermeté.

« Il est difficile, dit Spurzheim, de définir la fermeté : » on appelle souvent ses effets la volonté, mais ce n'est » pas l'assentiment qui résulte de la réflexion. Il est vrai » que les personnes douées de cette faculté, disent : *je* » *veux*. Toutefois ce n'est pas par l'effet de la raison, » mais par l'amour de commandement (1). » Dans ces phrases, l'auteur continue de confondre la volonté avec la raison. Quant au sentiment qu'il appelle fermeté, il semble d'abord l'identifier avec l'amour du commandement. Cet amour étant un principe spécial de notre organisation, pourrait, dans l'hypothèse phrénologique, avoir un organe particulier. Mais l'auteur étend beaucoup, par la suite, les fonctions de la fermeté : « Ce sen- » timent, dit-il, donne de la constance et de la persé- » vérance aux autres facultés ; il fixe et soutient leur » activité ; il dispose à l'indépendance, surtout quand il » est combiné avec l'amour-propre. Trop actif, il pro- » duit des abus tels que, l'opiniâtreté, l'obstination, » l'entêtement.... Il n'a pas d'application spéciale ; com-

(1) *Observations sur la phrénol.*, p. 198.

» biné avec la justice et la bonté, il devient amour de » l'indépendance ; combiné avec l'orgueil et l'égoïsme, » il aime à forcer les autres de reconnaître ses comman- » dements (1). » Je ne relève pas la contradiction que commet l'auteur en attribuant l'amour de l'indépendance à la combinaison de la fermeté, tantôt avec l'amour propre, tantôt avec la justice et la bonté ; je m'attache seulement à considérer la singulière fermeté dont il vient de nous faire le portrait. Tout le monde entend, par fermeté, l'énergie de la volonté qui lutte contre les sentiments. Spurzheim, au contraire, regarde toute passion qui a de la constance, de la persévérance, dont l'activité est fixe et soutenue, comme de la fermeté. Ainsi le gourmand, qui cherche tous les moyens de satisfaire sa gourmandise, a de la fermeté ; l'avare, qui ne lâche pas son trésor, a de la fermeté ; le paysan, qui s'opiniâtre dans la routine de ses pères, a un excès de fermeté. Mais ne suffirait-il pas pour expliquer cette fermeté d'un nouveau genre, d'admettre un haut degré d'appétit, chez le premier ; de cupidité, chez le second ; et de vénération pour la coutume et les ancêtres, chez le troisième. Qu'avez-vous besoin d'ajouter à la passion dominante, un ingrédient séparé, un sentiment spécial, que vous appelez fermeté, puisque la passion seule suffit de reste à l'explication de cette fermeté passive et esclave. A un seul effet une seule cause. Il n'y a de vraie fermeté, que celle qui est libre, c'est-à-dire, volontaire. Sans doute la volonté peut se mettre au service d'une passion ; son rôle alors est de lutter contre les passions contraires, et en cela elle mérite encore le nom de fermeté ; mais dans ce

(1) *Observations sur la phrén.*, p. 199.

cas, c'est la tendance prédominante qui agit sur la volonté et produit la fermeté, et ce n'est pas, comme dans l'hypothèse de Spurzheim, la fermeté qui fait prédominer la tendance, qui lui donne de la constance, de la persévérance, et qui soutient son activité. Retranchez la volonté libre et responsable, il n'y a plus que des passions qui se combattent, et dont l'une l'emporte par son énergie ou sa persistance naturelle. Il n'y a rien qui mérite le nom de fermeté.

§ III. Critique de la faculté dite *Concentrativité.*

La volonté est-elle ce que M. Combe a nommé *concentrativité?* On le croirait à lire les phrases suivantes : « Il y a des personnes qui possèdent une facilité naturelle » à concentrer leurs sentiments et leurs pensées, sans » pouvoir être distraites par l'irruption d'émotions ou » d'idées étrangères à l'objet de leurs méditations. Ces » personnes sont *maîtresses* de leurs sentiments et de » leurs facultés intellectuelles, et elles peuvent les em- » ployer entièrement à l'exécution du dessein qui les oc- » cupe. Aussi la faculté dont la nature les a douées les » met-elle en état de produire les plus grands résultats » possibles... D'autres sont incapables de conserver l'idée » dominante jusqu'à la fin (1) ». Qui ne croirait voir ici le tableau de l'empire de la volonté sur l'intelligence? Mais la scène change bientôt ; l'auteur rapporte au même principe « ce que Walter Scott appelle le chagrin concen- » tré (2) », phénomène qui peut ne pas être le résultat

(1) *Nouveau Manuel*, p. 63-4.
(2) *Ibid.*, p. 65

de la volonté, et il assigne pour but à la *concentrativité* « de maintenir deux ou plusieurs facultés dans une » activité simultanée et combinée, de telle sorte qu'elles » puissent être dirigées vers un seul objet (1) ». Or la volonté n'est pas seulement ce qui coordonne et met en harmonie deux ou plusieurs facultés, mais ce qui peut diriger isolément chacune d'elles. L'auteur n'insiste d'ailleurs nulle part sur la liberté qui appartiendrait à cette concentrativité, et c'est là le caractère indispensable de la volonté. Il ajoute que « le premier indice qui l'a mis sur » la voie de la concentrativité, c'est la remarque que » certains individus ont naturellement des habitudes sé» dentaires, et trouvent pénible d'aller à l'étranger, à » moins d'une nécessité absolue (2) ». Je ne vois aucune liaison entre l'esprit sédentaire et la direction simultanée de deux facultés, et j'admire que l'un ait pu servir d'indice à l'autre; mais il suffit, pour l'objet que j'ai en vue présentement, de remarquer que l'esprit sédentaire n'a rien de commun avec la volonté. N'oublions pas d'ailleurs que M. G. Combe a composé la volonté avec les facultés perceptives et réflectives (3) et que la concentrativité est pour lui un sentiment. Ainsi la concentrativité n'est pas la volonté.

Si elle n'est pas la volonté, est-elle autre chose? Nous dirons de la concentration involontaire de M. Combe ce que nous avons dit de la fermeté involontaire de Spurzheim; d'autant plus que ces deux prétendus principes, qui se localiseraient dans des organes différents,

(1) *Nouv. Manuel,* p. 62.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.,* p. 230.-1.

l'un au sommet, l'autre dans la partie postérieure du cerveau, exerceraient cependant à peu près la même fonction. En effet, « la fermeté, dit Spurzheim, fixe et » soutient l'activité des autres facultés. La concentrativité, » dit M. Combe, maintient deux ou plusieurs facultés » dans une activité simultanée et combinée. » Les phénomènes attribués, soit à l'une soit à l'autre, s'expliquent suffisamment par un degré supérieur d'activité d'une ou de plusieurs facultés prédominantes.

Quant à l'organe que M. G. Combe attribue à la prétendue concentrativité, c'est celui que Spurzheim avait consacré au choix du séjour. Il est vrai que M. Combe accorde que la concentrativité produit aussi l'humeur sédentaire, et qu'elle rend « les chamois habiles à brou- » ter sur des pics difficiles et dangereux et à éviter la » poursuite des chasseurs (1) » : ce qui la rapprocherait un peu de l'*habitativité* de Spurzheim. Mais elle s'en éloigne par un bien plus grand nombre de points : 1° l'habitativité de Spurzheim n'a pas pour effet de maintenir deux ou plusieurs facultés dans une activité simultanée et combinée ; 2° elle ne donne pas l'art d'échapper à la poursuite des chasseurs et d'éviter les précipices ; 3° elle envoie les animaux ceux-ci dans la plaine, ceux-là sur la montagne ; les uns sous les flots, les autres dans les régions différentes de l'air ; elle préside aussi aux émigrations et à la vie nomade (2), toutes choses que ne peut pas faire la concentrativité. Je laisse donc à décider aux organologistes pourquoi la *concentrativité*, malgré

---

(1) *Nouv. Manuel,* p. 65.
(2) *Manuel,* p. 31.

sa ressemblance avec la fermeté, siége dans un organe à part, et pourquoi, malgré ses dissemblances avec l'habitativité, elle prétend occuper avec celle-ci un seul et même organe. M. Vimont a essayé de concilier Spurzheim et Combe : il a coupé en deux la pomme de discorde, et en a donné une partie à l'habitativité et l'autre à la concentrativité, qui est, suivant lui, « le pouvoir de » forcer une faculté à continuer son action (1). » Mais il ne s'occupe pas de nous montrer en quoi cette concentrativité diffère de la fermeté, qu'il admet sur le même pied que Spurzheim, et pourquoi l'une et l'autre possèdent un organe différent.

Voici donc de graves dissentiments entre trois organologistes. Là où M. Vimont voit deux organes, Spurzheim et Combe déclarent qu'il n'y en a qu'un; et ces derniers lui donnent chacun une destination différente; et tous les trois s'écrient qu'ils ont leurs preuves, leurs faits organologiques, et qu'on ne peut réfuter les faits.

Pour en revenir à la volonté ou à la faculté des volitions, elle ne figure nulle part dans le tableau des facultés phrénologiques; et il fallait lui ouvrir un ordre spécial en regard de ceux des faits intellectuels et des faits affectifs.

Mais peut-être les phrénologistes nous répondront-ils qu'ils n'ont à s'occuper que des facultés dont ils peuvent assigner le siége, et que la libre volonté n'est pas de ce nombre; qu'elle met en jeu tous les organes, aussi bien ceux des affections que ceux des facultés intellectuelles,

(1) *Traité de phrén.*, t. II, p. 210.

et qu'elle ne réside en aucun. En effet, la perception, la mémoire et le goût de la mélodie, par exemple, peuvent s'accomplir à l'aide d'une circonvolution cérébrale, espèce de prolongement ou de renforcement du nerf auditif; il n'y a rien là d'étonnant : ce sont des phénomènes passifs; mais la liberté ou la volonté libre, comment pourrait-elle être contenue dans un organe sans en dépendre, et comment en dépendrait-elle en restant liberté? Si l'on suppose que la volonté a le pouvoir d'agir sur cet organe sans être dans sa dépendance, pourquoi n'agirait-elle pas directement sur tous les autres en se passant de cet intermédiaire inutile? Nous comprenons donc très-bien que les phrénologistes ne donnent point d'organe particulier à la volonté libre, quoiqu'ils reconnaissent la liberté en maints endroits de leurs ouvrages; mais cette exception est assez importante pour qu'ils prennent le soin de la faire remarquer.

CHAPITRE III.

De la faculté motrice.

---

§ I. Omission de cette faculté dans la division générale des phrénologistes.

Il est une seconde omission dans la division générale de la plupart des phrénologistes. Ils distinguent avec raison la faculté motrice d'avec le sens du toucher. « Le » toucher, dit Spurzheim, nous donne la sensation de la » température, de l'humidité et de la sécheresse, du » plaisir et de la peine (1)... Mais les idées du poids, de » la résistance et de la dureté, ne peuvent être attribuées » à aucun des sens extérieurs. Pour les acquérir, les » muscles sont employés par une force intérieure (2)... » Le talent de connaître ces qualités des corps n'est pro- » portionné ni à la finesse du toucher, ni à la grosseur » des muscles. Le toucher peut être détruit sans que nous » cessions de percevoir à l'aide des muscles le poids et

---

(1) *Observ.*, p. 245.
(2) *Manuel*, p. 56.

» la résistance des corps (1)... La physiologie et la pa-
» thologie, et en partie l'anatomie, prouvent la diffé-
» rence qui existe entre les nerfs des mouvements vo-
» lontaires et les nerfs du toucher. Les premiers ne
» peuvent propager les impressions des seconds ; les nerfs
» du mouvement reçoivent leurs impressions du dedans,
» les nerfs du toucher reçoivent leurs impressions du
» dehors. La langue a trois sortes de fibres nerveuses : la
» première pour le goût, la seconde pour le toucher, la
» troisième pour le mouvement (2). »

Montrons d'abord que cette faculté intérieure qui emploie les nerfs des muscles à la perception de la résistance des corps, n'est pas toujours la volonté ; car Spurzheim, dans l'opposition qu'il fait du mouvement et du toucher, se sert le plus souvent des mots de mouvement volontaire. Le mouvement instinctif, tel que celui que nous exécutons pour repousser une attaque subite ou pour recouvrer notre équilibre, n'a pas eu le temps de devenir volontaire ; le mouvement habituel, comme celui qui préside à un geste que nous ne remarquons même plus, a cessé d'être volontaire. Or, pendant l'exercice de ces mouvements, si nous rencontrons un corps extérieur, nous en apprécions à l'instant non-seulement la température et l'étendue, mais encore le degré de résistance, c'est-à-dire la mollesse ou la dureté. Donc la faculté qui préside à l'action du muscle, et à l'aide de laquelle nous connaissons la résistance des corps étran-

---

(1) *Obs.*, p. 244.
(2) *Obs.*, p. 236.

gers est présente ici en l'absence de la volonté; et je crois que les phrénologistes nous accorderont cette conclusion. Mais cette faculté intime, cette faculté qui est *moi*, puisqu'elle peut devenir perceptive, agit sur les nerfs du mouvement et sur les muscles avant de connaître, à l'aide des muscles et des nerfs, la résistance des corps externes. Elle n'a du reste aucune connaissance des nerfs et des muscles qu'elle met en action. Donc avant de percevoir la résistance du corps extérieur, elle n'est nullement perceptive ou intelligente; elle est motrice, et voilà tout. Il arrive même qu'elle se déploie souvent sans rencontrer de résistance extérieure; et, dans ce cas, le mouvement se distingue encore mieux de la perception. Nous avons vu plus haut que cette faculté motrice peut être mise en œuvre par la volonté, comme les forces intellectuelles ou affectives, mais qu'elle n'est pas la volonté, et qu'elle se déploie sans le concours de celle-ci. Or, s'il y a une faculté motrice qui n'est pas la volonté, qui n'est pas non plus nécessairement perceptive, puisqu'elle peut s'exercer sans perception, on ne doit la ranger ni dans la volonté ni parmi les facultés intellectuelles. Elle n'appartient pas non plus aux facultés affectives, parce qu'elle n'est pas du plaisir ou de la peine, de l'amour ou de l'aversion. Il faut donc lui faire sa place à part dans un tableau général des manifestations du *moi*. Nous ne devons pas cacher la volonté et la faculté motrice derrière l'intelligence et l'affectivité, mais les placer toutes les quatre sur le même plan, et proclamer, dès le début, que l'âme est une force intelligente, affective, motrice et volontaire.

Plusieurs philosophes anciens avaient placé la faculté motrice au rang qui lui convient sur le tableau général des facultés de l'âme. Dans les temps modernes, les Écossais l'ont laissée confondue avec les affections sous le nom de facultés actives. M. Th. Jouffroy a, depuis, réparé cette faute, et, dans son enseignement, il a fait reparaître la faculté motrice sur le premier plan de la division des facultés.

Parmi les phrénologistes il n'y a que M. Broussais qui ait suivi la même marche. Il partage les faits phrénologiques en quatre classes : 1° les instincts; 2° les sentiments; 3° les facultés intellectuelles; 4° les mouvements (1). Si le célèbre médecin avait considéré que les facultés qu'il appelle *instincts* rentrent pour une part dans les *mouvements*, et pour l'autre dans les affections de plaisir, de peine, d'amour et d'aversion, et par conséquent dans les *sentiments*, il aurait établi une division comprenant : 1° les faits intellectuels; 2° les faits affectifs; 3° les impulsions ou motions, et à laquelle il n'aurait manqué que; 4° les *volitions* pour ressembler à la classification que nous venons de proposer.

§ 2. Incertitude des phrénologistes sur l'organe de la faculté motrice.

La faculté motrice est comme l'instrument docile de toutes les autres facultés. Celles-ci lui font produire des mouvements spéciaux appropriés à la satisfaction de leur tendance particulière. Ainsi l'appétit, par exemple, fait exécuter à l'enfant le mouvement de succion, de déglu-

---

1) *Cours de phrén.*, p. 3.

tition, etc. Chaque faculté intellectuelle ou affective ayant son siége particulier dans le cerveau, d'après l'hypothèse phrénologique, il se présente une question organologique fort compliquée à l'égard de la force motrice : 1° Cette force réside-t-elle comme les autres dans le cerveau ? 2° N'existe-t-il dans le cerveau qu'un seul organe de la faculté motrice, que les autres facultés dirigent à leur manière, ou bien l'organe de chaque autre faculté est-il en même temps l'organe des mouvements qu'elle détermine ?

Les phrénologistes se sont partagés sur cette question.

« Le cerveau, dit Gall, est, à l'aide de la moelle épi-
» nière, en liaison avec les instruments du mouvement
» volontaire. Chacun des organes met à son unisson les
» instruments des sens, les muscles, et par là les extré-
» mités du corps (1). »

Ainsi d'après Gall la faculté motrice n'aurait pas son siége dans le cerveau, mais dans les nerfs, qui agiraient en sympathie avec les dispositions de l'encéphale.

Spurzheim a changé cette théorie. Il pose un organe cérébral de la perception du poids qui met en jeu les nerfs du mouvement (2). « Les idées du poids, de la résistance,
» dit-il, ne peuvent s'attribuer à aucun des sens exté-
» rieurs. Pour les acquérir, les muscles sont employés par
» une force intérieure (3). » Ailleurs il avait dit : « Le
» mouvement qui a lieu avec connaissance et volonté ré-
» sulte d'une cause intérieure (4). » Il attribue ici à l'organe cérébral, non-seulement la connaissance de l'effort, mais

(1) *Anatomie*, etc., t. IV, p. 201.
(2) *Obs.*, p. 235-244-282.
(3) *Manuel*, p. 56.
(4) *Obs.*, p. 244.

encore la production de l'effort lui-même. Il ne laisse aux nerfs seuls que les mouvements dont nous n'avons pas conscience, ou qui ne dépendent jamais de notre volonté, tels que le mouvement péristaltique des intestins, la contraction de la matrice qui peut mettre l'enfant au monde après la mort de la mère (1), et c'est probablement par inadvertance que, dans une autre partie, il rapporte aux nerfs la production de la voix (2), car ce phénomène résulte d'un mouvement qui peut être fait avec connaissance et volonté.

Quant au siége qu'il assigne à la faculté motrice, il l'a comme égaré parmi les organes des facultés intellectuelles, entre l'organe de la mémoire de l'étendue et l'organe du coloris. L'analogie s'oppose à cette localisation, et Spurzheim a déclaré, en définitive, qu'il la regardait encore comme douteuse (3). Sur ce sujet, comme sur beaucoup d'autres, il n'avait pas converti son maître qui a écrit : « Ce que M. Spurzheim dit des organes de l'es- » pérance, de l'étendue, de la *pesanteur*, n'a pas encore » pu me convaincre. Aussi n'a-t-il rien prouvé à leur » égard (4). »

Gall ajoute plus loin : « Plus les facultés sont indis- » pensables à l'individu, plus les organes en sont placés » vers la base du cerveau..... Les organes qui se prêtent » secours sont placés près les uns des autres. » Mettant à profit ces faits et ces analogies, nous demanderons pourquoi les phrénologistes ne placeraient pas l'organe de la faculté motrice dans les lobes moyens du

(1) *Obs.*, p. 6-7.
(2) *Obs.*, p. 235.
(3) *Obs.*, p. 282.
(4) *Anatomie*, etc. t. III, p. XXV.

cerveau, aux environs du cervelet, derrière l'organe de l'alimentation, devant les organes du sentiment de la propre défense, et de l'amour physique, car ce sont les affections animales qui ont la liaison la plus étroite avec la faculté motrice. Les nerfs olfactifs, suivant la plupart des phrénologistes, paraissant avoir leur origine dans les lobes moyens : si l'on y plaçait aussi la faculté motrice, on expliquerait peut-être par-là pourquoi la respiration des sels volatils fait recouvrer l'équilibre, et pourquoi l'abus des odeurs et des liqueurs énivrantes le font perdre. L'organe moteur étant alors immédiatement voisin de l'oreille et du cervelet, on comprendrait comment la lésion de ces organes trouble tellement le premier, que des physiologistes distingués ont cru devoir dire, les uns, que les canaux semi-circulaires de l'oreille avaient une certaine influence sur les mouvements, les autres, que le cervelet est l'instrument qui leur donne une direction symétrique.

M. Fossati, dans ses additions à la traduction du nouveau manuel de Combe, déplace le siége de l'organe qui perçoit la pesanteur et la résistance, et le porte vers les tempes, le rapprochant ainsi du lieu que nous venons d'indiquer (1).

M. Vimont est revenu à l'opinion de Spurzheim, mais l'organe assigné par celui-ci à la perception de la résistance et par conséquent à la direction de la force motrice, est si petit qu'il est facile de se faire illusion sur sa grandeur relative. M. Vimont raisonne ainsi : Une personne croit que les corps fuient devant elle, et elle s'imagine voir une cascade de spectres tomber dans

(1) *Nouveau manuel*, p. 175.

une chambre sans la remplir ; c'est la faculté de percevoir la pesanteur qui doit être troublée. Or, cette personne a une lésion à la partie antérieure du cerveau : donc la faculté de la pesanteur est dans la partie antérieure du cerveau (1). Mais un désordre dans la faculté motrice nous ferait mal apprécier la dureté, la ténacité et le poids des corps, et on ne voit pas comment elle nous ferait imaginer que les corps fuient devant nous. De même, elle pourrait nous faire perdre l'équilibre et non pas nous faire croire qu'une cascade de spectres tombe dans une chambre sans la remplir. La personne qui est victime de ces hallucinations peut n'éprouver aucun désordre dans la faculté motrice, et la lésion qu'elle a subie à la partie antérieure du cerveau ne prouve pas que la faculté motrice y ait établi son siége. L'auteur commet d'ailleurs un double emploi en attribuant la juste appréciation du poids et de la résistance à une partie du cerveau, et l'adresse manuelle à une autre; car ces deux phénomènes dépendent également de la manière dont nous disposons de notre faculté motrice.

Enfin, M. Broussais a émis, en dernier lieu, une théorie qui ressemble beaucoup plus à celle de Gall qu'à celle de Spurzheim, et qui établit, dans chaque organe, deux parties, l'une destinée à la fonction intellectuelle ou affective, l'autre à la détermination des mouvements. « Les fibres nerveuses motrices qui se » rendent aux muscles, sont partout, dans le cerveau, » en rapport avec les organes de nos facultés, et c'est ce » qui constitue le volume énorme du cerveau (2). »

(1) T. II, p. 432-4.
(2) *Cours de phrén.*, p. 143-6 763

C'est aux organologistes à vider entre eux ce débat. J'ajouterai seulement que des deux hypothèses, celle d'un appareil moteur accordée à chaque organe pour sa fin particulière, et celle d'un organe moteur unique, placé sous l'influence de toutes les autres facultés, la seconde paraît la moins compliquée, et par conséquent la véritable, puisque la nature procède toujours par la voie la plus simple et la plus courte. Nous exposerons en leur lieu les raisons qui nous font croire que la force motrice a son siége à la place même du prétendu organe de la *destructivité*.

TROISIÈME PARTIE.

SOUS-DIVISION DES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

CHAPITRE PREMIER.

Facultés expérimentales ou facultés d'observation.

---

§ 1er Des différences de nature et des différences de degré.

Des quatre grandes classes des faits psychologiques, il en est deux, les volitions et les impulsions, qui ne sont pas susceptibles d'être sous-divisées. Les dernières sont sous l'influence des facultés intellectuelles et des facultés affectives. Nous les énumérerons à propos de la faculté qui les détermine, et nous éviterons ainsi une classification des mouvements qui ne ferait que répéter celle des facultés intellectuelles ou affectives. Quant

aux volitions, bien qu'elles puissent s'appliquer à différents actes, quand on en produit une, on peut les produire toutes, et en conséquence, d'après les règles de la méthode psychologique, nous ne devons les attribuer qu'à une seule et même faculté indivisible, à la libre volonté.

Nous n'aurons donc à sous-diviser que les facultés intellectuelles et les facultés affectives, parce qu'elles ne se trouvent pas toutes dans le même homme, ou qu'au moins elles n'y sont pas toutes au même degré.

« Les facultés affectives, dit Spurzheim, ne connaissent » pas les objets de leur satisfaction (1). » M. Broussais ajoute : « Il a fallu percevoir l'aliment par les sens, avant » de le désirer ; voir une femme ou un homme avant » d'éprouver, au souvenir de l'une ou de l'autre, des af» fections qui y sont appropriées ; être témoin d'un mal» heur pour ressentir de la commisération, etc. (2) » Ainsi, de l'aveu des phrénologistes, les facultés affectives sont aveugles et attendent pour entrer en exercice l'avertissement d'une ou de plusieurs facultés intellectuelles (3). Il est donc d'une bonne méthode de commencer l'exposé de la psychologie par les facultés qui se mettent en jeu les premières, c'est-à-dire, par les facultés intellectuelles, et de ne pas imiter l'exemple des phrénologistes qui traitent d'abord des facultés affectives.

La division ordinaire de l'intelligence comprend la perception, l'attention, le jugement, le raisonnement, la mémoire et l'imagination. L'école phrénologique at-

---

(1) *Manuel*, p. 26.
(2) *Cours de phrén.*, p 729 30.
(3) *Obs. sur la phrén.*, p. 331-3, et *Manuel*, p. 26.

taque cette distribution : elle avance qu'il ne faut pas classer les facultés intellectuelles par la nature de la fonction, mais par celle de l'objet auquel plusieurs fonctions se rapportent. Ainsi on ne doit pas considérer la perception comme une faculté indivisible, s'appliquant en chacun de nous, à tous les objets, ni la mémoire comme une faculté indécomposable, donnant à tous le souvenir de toute chose. Il n'y a pas non plus une seule attention, un seul jugement, un seul raisonnement et une seule imagination ; mais il faut reconnaître, par exemple, une faculté du coloris, comprenant à la fois la perception, l'attention, le jugement, le raisonnement, la mémoire et l'imagination des couleurs, puis une faculté de la mélodie renfermant les mêmes degrés, et ainsi autant de facultés qu'il y a d'objets distincts de la pensée humaine (1). La phrénologie a fait grand bruit de cette nouvelle manière d'envisager l'intelligence, et elle l'a regardée comme un avantage par lequel surtout elle était en droit de proclamer sa victoire sur la philosophie. Je pense qu'elle n'a ni tout à fait tort, ni tout à fait raison.

On ne doit certainement pas accuser les philosophes d'avoir regardé les perceptions comme inséparables les unes des autres : ils ont toujours distingué, par exemple, les perceptions des cinq sens. Ils ont de même reconnu plusieurs genres de mémoire. Gall en a fait lui-même l'aveu : « Avant moi, dit-il, on avait déjà distingué » la mémoire des choses (*memoria realis*), la mémoire » des mots (*memoria verbalis*), et la mémoire des lieux » (*memoria localis*) (2). » Dans ces derniers temps, Reid

(1) Gall, t. IV, p. 15 et 323 ; et Spurzheim, *Obs.*, p. 331-4.
(2) *Anat.*, t. IV, p. 14.

disait qu'un homme peut avoir reçu de la nature une mémoire très-nette et très-prompte des objets individuels, et moins de facilité, moins d'exactitude pour le souvenir des abstractions et des généralités (1). Dugald-Stewart parle d'une mémoire qui associe les idées par les ressemblances physiques, par la continuité de temps et de lieux, et d'une autre qui enchaîne les objets par la relation de cause et d'effet, de principe et de conséquence (2). Cependant il est impossible d'absoudre entièrement les philosophes, et même celui dont nous venons de parler, d'une tendance à envisager chacune des facultés qu'ils admettent dans l'intelligence comme une faculté indécomposable. Ils allèguent que la nature de la fonction est absolument la même, quel que soit l'objet auquel la fonction s'applique; que percevoir un son, ou percevoir une couleur c'est toujours percevoir, de même que se souvenir d'un édifice ou d'une mélodie, c'est toujours produire un acte de mémoire. Ils inclinent donc à penser qu'avec une attention également répartie sur tous les objets, chacun de nous deviendrait capable de les percevoir avec un égal succès. Ils traitent le plus souvent de la mémoire comme d'une faculté propre à tout chez tous (3), et quand ils décrivent l'imagination, ils ont l'air de la regarder comme susceptible de produire chez le même individu, suivant son choix ou les circonstances extérieures, la conception d'une statue, d'un temple, d'un tableau, d'une symphonie, d'un discours ou d'une épopée. Or, l'expérience dément

(1) T. IV, p. 131.
(2) *Philosophie de l'esprit humain,* trad. fr., t. 2, p. 218.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 210.

cette théorie : chacun peut observer que certains objets lui sont naturellement faciles à percevoir, à retenir et à combiner, et que d'autres, au contraire, se refusent à sa perception, à sa mémoire et à son imagination. Les mauvais peintres, les mauvais musiciens et les mauvais poëtes ne sont pas toujours ceux qui apportent à leurs travaux le moins d'attention, le moins de persévérance ni même le moins d'enthousiasme.

De leur côté, les phrénologistes sont-ils bien fondés à ne diviser les facultés que par les objets auxquels ces facultés s'appliquent, et à ne regarder les fonctions différentes que comme des différences de degrés.

Pour le jugement et le raisonnement, ces opérations étaient déjà envisagées comme des combinaisons de la perception et de la mémoire par une philosophie antérieure à Spurzheim, par celle de Dugald-Stewart (1). L'attention est regardée depuis longtemps par la philosophie française comme une combinaison de la volonté libre et de telle ou telle faculté intellectuelle (2).

Il ne reste donc plus que la perception, la mémoire et l'imagination, sur lesquelles puisse s'établir le débat : sont-elles les degrés d'une même faculté, ou des facultés différentes de nature ? Occupons-nous d'abord de la perception et de la mémoire, réservant l'imagination pour un examen ultérieur.

La perception et la mémoire ne sont pas toujours en proportion l'une de l'autre et elles s'exercent aussi l'une sans l'autre. Spurzheim nous en fournit des exemples

---

(1) *Philos. de l'esprit hum.*, t. 3 de la trad. fr., p. 33 et suiv.
(2) Voir les ouvrages de MM. Cousin et Jouffroy.

nombreux : il a connu, dit-il, des vieillards qui avaient conservé la faculté de voir et de lire sans aucun secours artificiel, et qui, cependant, avaient perdu toute mémoire des objets qu'ils avaient vus auparavant (1). Ces vieillards percevaient encore et ils ne se souvenaient plus. Il nous parle de grands musiciens devenus sourds, qui continuaient de composer de la musique (2). Ces musiciens se souvenaient de leurs compositions et même de celles qu'ils avaient autrefois entendues; ils avaient encore la mémoire musicale, quoiqu'ils eussent perdu la perception correspondante. Il faut donc reconnaître ici des facultés différentes de nature ou effacer toutes les règles d'après lesquelles on détermine l'existence des propriétés en physique et des facultés en psychologie, règles qui ont été proclamées par la phrénologie elle-même.

Les phrénologistes nous diront-ils qu'ils ont la preuve expérimentale que la perception et la mémoire appartiennent au même organe? En supposant cette assertion légitime, et nous la contesterons plus loin, par des passages de leurs écrits, nous leur répondrions que cet organe serait le siége de deux facultés et non pas d'une seule; qu'une circonvolution du cerveau indépendamment des facultés psychologiques qu'on lui prête, possède aussi des propriétés physiques, qu'elle est resistante, pesante, revêtue d'une certaine couleur, douée d'une certaine température, d'une saveur et d'une odeur particulières; que si vous ne dites pas que la couleur soit un degré de la température, ni la température un degré de la résis-

---

(1) *Observ.*, p. 11.
(2) *Ib.*, p. 296.

tance, on ne voit pas pourquoi vous diriez que la mémoire est un degré de la perception. Si vous prétendez que celui qui perçoit sans se souvenir et que celui qui se souvient sans percevoir sont doués de la même faculté à des degrés divers, pourquoi les philosophes ne prétendraient-ils pas que ceux qui retiennent les noms sans les figures ou les figures sans les noms, ont des degrés différents d'une seule et même faculté qu'ils appelleront la mémoire. Cette grande innovation dans la division de l'intelligence ne couvre donc comme tant d'autres qu'un changement de nom. On est d'accord sur les faits de part et d'autre, on reconnaît que le même individu n'a pas toujours le pouvoir d'accomplir des opérations intellectuelles différentes sur des objets de la même espèce, ou une seule de ces opérations sur des objets d'espèces différentes; seulement les uns emploient le mot *degrés* là où les autres appliquent celui de *facultés;* il n'y a donc pas d'un côté une si grave erreur ni de l'autre une si lumineuse découverte.

Mais maintenant quel sera le plus légitime des deux langages? Il n'est pas en effet sans importance pour une théorie scientifique de distinguer les différences de nature d'avec les différences de degrés. En physique, tous les phénomènes qui se séparent dans l'expérience ou qui ne sont pas en proportion les uns des autres sont considérés comme devant être rapportés à des propriétés différentes de nature. On en compte les degrés par des étendues et des durées. Ainsi, le mouvement est mesuré par l'espace et le temps dont le rapport fait apprécier l'intensité de la force motrice; le poids est comparé à des unités de volume et par conséquent de grandeur; la ténacité, la dureté, l'élasticité, etc... à des poids,

c'est-à-dire à des volumes et par conséquent à des grandeurs ; la chaleur et l'humidité s'apprécient à l'aide de la dilatation et de la contraction, c'est-à-dire de l'augmentation et de la diminution de grandeur. L'électricité se juge par des instruments qui se réduisent tous au mouvement d'un indicateur, et en conséquence, encore à un espace parcouru. Nous n'insisterons pas sur ce fait psychologique remarquable, que les seules quantités et par conséquent les seuls degrés que l'homme mesure exactement en physique, ce sont des étendues visibles ou tangibles et des durées, puisqu'on ramène à ces deux unités de mesure toutes les autres quantités soumises à l'exploration, nous ferons seulement remarquer que sur l'échelle des mesures physiques, le degré supérieur n'est atteint qu'après que les degrés inférieurs ont été franchis ; de sorte qu'ils indiquent véritablement l'intensité d'une seule et même propriété.

En psychologie, la marche doit être la même. Ainsi posons cette question : La mémoire étant différente d'un individu à un autre, la différence est-elle de nature ou de degré? Si, par exemple, la mémoire des formes est un degré qu'il faille avoir franchi pour arriver à la mémoire des noms ou *vice versâ*, la différence sera de degré ; mais si aucune de ces deux mémoires n'implique l'autre, la différence sera de nature. La seconde de ces suppositions est la véritable. Voici maintenant comment s'établira la différence de degrés : Si je ne reconnais que les figures qui me sont familières, et qu'il vous suffise d'apercevoir le visage d'un passant pour le reconnaître, nous posséderons l'un et l'autre la même mémoire à des degrés différents ; votre mémoire implique la mienne. La mémoire des formes et la mémoire des noms seront donc

deux mémoires différentes de nature, et les degrés de chacune d'elles se marqueront par le nombre d'objets de la même espèce auxquels leur portée s'étendra.

Mais, sur ce pied, si les philosophes renoncent à l'unité de la mémoire, comme à l'unité de la perception, il faut que, de leur côté, les phrénologistes abandonnent l'indivisibilité des facultés du coloris, du nombre, de la configuration, etc.... Car si le souvenir n'était qu'un degré supérieur de la perception, la mémoire consisterait à mieux percevoir ou à percevoir plus de choses, mais non à se les représenter en leur absence; la différence est ici de nature et non pas de degré.

La philosophie a donc raison de regarder la perception et la mémoire comme des facultés différentes de nature, mais elle a tort de ne pas les sous-diviser en autant de facultés particulières qu'elles ont d'applications séparées, et, de son côté, la phrénologie n'est pas fondée à n'envisager la perception et la mémoire que comme des degrés ou des modes d'une seule et même faculté, parce que la perception ne contient pas la mémoire, et que la mémoire n'est pas un redoublement de perception.

Après avoir établi que la perception est le premier degré d'activité de toutes les facultés intellectuelles, la phrénologie classe cependant ces facultés en trois genres qu'elle appelle : 1° sens extérieurs; 2° facultés perceptives; 3° facultés réflectives(1). Mais si les sens extérieurs et les facultés réflectives ont, comme toutes les autres, la perception pour premier degré d'activité, comment se distingueront-elles des facultés dites perceptives? De plus, quel est le sens précis des termes : facultés réflectives? « Les facultés intel-

(1) Spurzheim, *Manuel*, p. III.

» lectuelles qui précèdent, dit Spurzheim, connaissent ; » celles dont je vais parler réfléchissent (1). » Spurzheim veut-il dire par-là que les facultés réflectives ne font que revenir sur les produits des facultés précédentes, et les combiner entre eux ? Mais il attribue à l'une des facultés réflectives l'idée de *cause*, qui est une idée toute spéciale, et qui n'a figuré dans les données d'aucune des facultés précédentes. Ce n'est donc pas la réflexion ou le retour sur les facultés premières qui a pu dégager l'idée de cause, et si cette idée est un produit original, pourquoi l'attribuer à une faculté dite réflective ?

La division des facultés intellectuelles n'est donc pas plus satisfaisante chez les phrénologistes que la division générale des facultés.

Il est plus facile d'indiquer les défauts d'une classification que d'en proposer une qui soit irréprochable. Les objets ont des aspects divers ; une classe ne tient compte des uns qu'en sacrifiant les autres, et elle confond des éléments que, sous certains rapports, il faudrait séparer ; toute classification est donc destinée à céder la place à une autre, suivant les points de vue que choisiront les observateurs. Peut-être serait-il bon d'adopter une distribution qui rapprocherait les facultés par la nature même de l'acte intellectuel, et de les ranger ainsi :

1° *Facultés de connaissance ou de certitude :* Perceptions extérieures ; Faculté morale ; Conception de l'infini ;

2° *Facultés de pure croyance :* Induction ; Faculté interprétative.

3° *Facultés de représentation mentale :* Les diverses espèces de mémoire et d'imagination.

---

(1) *Obs.*, p. 309

Mais pour la discussion que je me propose, il conviendra mieux de s'en tenir à une sous-division qui me permettra de suivre plus commodément et de plus près tous les pas de mes adversaires.

Je distribuerai ainsi les facultés intellectuelles :

1° *Facultés expérimentales ou d'observation*, 2° *facultés de mémoire*; 3° *facultés d'imagination*; 4° *facultés de raison*.

Les premières nous donnent l'idée d'un fait actuel ; les secondes nous représentent des objets absents, mais antérieurement fournis par l'expérience ; les objets des troisièmes ne sont ni présents, ni conformes à l'expérience ; les quatrièmes nous fournissent nos règles de conduite et les principes de spéculation qui dépassent l'observation actuelle.

Nous traiterons d'abord du mode de toutes les facultés de l'âme, mode qui, réfléchi dans la mémoire, constitue la connaissance de nous-mêmes.

§ 2. De la conscience, mode de toutes les facultés.

On dit ordinairement, en psychologie, que la conscience est une faculté qui nous fait connaître les actes et les états du *moi*. Mais est-on bien fondé à faire ici deux parts et à mettre d'un côté l'acte ou l'état du *moi*, et de l'autre la connaissance de cet acte ou de cet état? N'oublions pas les deux conditions que la méthode psychologique prescrit à la détermination des facultés : 1° deux phénomènes sont-ils séparés dans l'expérience? 2° deux phénomènes inséparables sont-ils

en proportion inverse ou au moins différente l'une de l'autre? Posons la question à l'égard du plaisir et de la peine : jouir est-il un phénomène qui se sépare de la connaissance qu'on en possède? est-il possible de jouir sans le savoir? jouir et savoir qu'on jouit, n'est-ce pas une seule et même chose absolument indivisible? Les phrénologistes à l'exemple des philosophes, ont méconnu cette identité. « Il faut distinguer, dit Spur- » zheim, les douleurs ou les impressions douloureuses » d'avec la conscience qu'on en a (1). » Est-ce qu'il peut y avoir en nous une douleur que nous ignorions? Veut-on parler de l'action sur les nerfs d'où résulte la douleur? Sans doute nous pouvons ignorer cette action, c'est-à-dire qu'il peut n'en pas résulter de douleur, comme dans l'évanouissement ou l'extase; mais alors, on ne dit pas qu'il y ait douleur, on donne au contraire à cet état le nom d'apathie. D'où vient donc que nous comptons en philosophie deux facultés : 1° la sensibilité; 2° la conscience de la sensibilité. N'y a-t-il pas là un dédoublement, par abstraction, comme quand nous disons : je sens une douleur, au lieu de dire simplement : je souffre. Ne faut-il pas dire avec Malebranche : « C'est la même chose à » l'âme de *recevoir* la manière d'être qu'on appelle » la douleur, que d'*apercevoir* la douleur, puisqu'elle » ne peut recevoir la douleur d'autre manière qu'en » l'apercevant (2). » Nous pouvons encore invoquer en faveur de cette opinion l'autorité du successeur de Dugald-Stewart, de Thomas Brown, encore trop

---

(1) *Obs.*, p. 9.
(2) *De la Recherche de la vérité*, liv. 1er, chap. I, § 1.

peu connu en France. « Il ne faut pas, dit ce philo-
» sophe, regarder l'intelligence, la sensibilité, la vo-
» lonté comme des objets de connaissance pour une
» faculté distincte de ces facultés elles-mêmes ; mais
» comme des manières dont le *moi* s'apparaît à lui-
» même ; ce sont des modes de conscience et non pas
» des objets de la conscience (1). » Ce que nous avons dit de la sensibilité peut se répéter de l'intelligence, de la volonté et de toutes les manières d'être du *moi* · être pour le *moi* et se savoir c'est la même chose ; et c'est justement ce caractère qui distingue le *moi* du *non-moi*. Le *non-moi* peut exister sans le savoir ; le mot *je* exprime un être et un savoir indivisible ; c'est-à-dire un être qui est en même temps le savoir de son être. On nous paraît donc commettre une erreur, lorsqu'on ne fait pas de la conscience un attribut inséparable de toute manifestation du *moi*, et qu'on admet des sentiments et des facultés intellectuelles qui n'auraient pas la connaissance d'elles-mêmes, c'est-à-dire des sentiments qui pourraient n'être pas sentis et des connaissances qui pourraient nous demeurer inaperçues au moment même où nous les acquérons.

Je ne me dissimule pas que cette thèse est sujette à de graves objections, et voici comment on pourrait les formuler :

« A ne considérer que l'un des deux *criteria* de la distinction des phénomènes, la conscience ne serait pas une faculté spéciale, car elle est inséparable de tous les actes du *moi* ; mais deux phénomènes peuvent s'ac-

(1) *Lectures on the philosophy of the human mind, by* Thomas Brown, 2 édit., t. II, p. 225.

compagner sans être toujours en proportion l'un de l'autre, et ce second *criterium* suffit pour qu'on les rapporte à des causes différentes. Nos mouvements, par exemple, ne proportionnent pas toujours leur degré d'énergie, de célérité, ou de délicatesse à la conscience que nous en avons. Au contraire, les mouvements auxquels nous sommes rompus par l'habitude, et que nous exécutons le mieux, sont ceux dont la conscience est si peu claire, qu'en les produisant nous nous en apercevons à peine. Quant à l'affectivité, ce ne sont pas les hommes les plus sensibles qui raisonnent le mieux sur la sensibilité; ce n'est pas le plus amoureux qui donne la meilleure analyse de l'amour. Celui qui fait le plus usage de la volonté n'en a peut-être jamais remarqué le développement; et, pour prendre un seul exemple relatif aux facultés intellectuelles : *croire* est un acte intellectuel, qui se distingue du *savoir*, ou de la *certitude*. Or, avoir la conscience d'une croyance, ou savoir que l'on croit, c'est avoir une *certitude* relativement à l'existence d'une simple *croyance*. Il semble impossible de ne pas apercevoir ici le dédoublement de la conscience et de l'acte intellectuel qui s'y réfléchit. »

A ce raisonnement nous opposerions la réponse suivante :

Si nous comprenons difficilement que le *moi* puisse agir sans savoir qu'il agit, et que la conscience se sépare des actes du *moi*, il n'en est pas de même à l'égard de l'attention qu'il prête à ces actes, et du souvenir qu'il en conserve. Les actes que nous accomplissons avec peine fixent notre attention, et nous en gardons la mémoire; ceux qui ne coûtent pas d'effort ne sont

pas remarqués et s'oublient aussitôt qu'ils sont accomplis. De là cette différence entre ce que nous appelons la conscience de nos mouvements volontaires, et celle des mouvements instinctifs ou habituels. La différence n'est pas ici dans la conscience, mais dans l'attention et la mémoire. La même distinction expliquera pourquoi le plus amoureux ne sera pas toujours le plus habile peintre de l'amour : c'est qu'il sera plus occupé de l'objet aimé que de la façon dont il l'aime. Quant à la dernière objection, qui est la plus spécieuse, il ne suffit pas que deux faits soient différents pour qu'on les rapporte à deux causes différentes, il faut que ces deux faits se séparent ou qu'ils ne soient pas en proportion l'un de l'autre. Ainsi, quoi de plus différent que l'ascension du ballon et la chute des corps? et cependant, comme le ballon ne monte qu'en même temps que l'air descend, et que la rapidité de l'ascension est proportionnelle à la rapidité de la chute, on rapporte les deux phénomènes à la même cause. Les notes de la gamme diffèrent entre elles, et cependant comme celui qui entend l'une ne peut pas ne pas entendre les autres lorsqu'elles sont produites, l'audition en est attribuée à une seule et même faculté.

De même, nous reconnaissons la différence qui existe entre une croyance et le savoir de cette croyance; mais s'il est impossible que je croie sans savoir que je crois, bien que je puisse ne pas faire attention à cette croyance, et l'oublier sitôt que l'acte est accompli, il faut regarder la conscience comme un mode des autres facultés plutôt que comme une faculté spéciale. Nous jugerons autrement de la mémoire des faits psycholo-

giques, et nous donnerons les motifs qui nous la font regarder comme une espèce particulière de mémoire.

§ 3. Première critique de la *faculté d'éventualité*, et de la *faculté de comparaison*.

Les phrénologistes admettent, comme les philosophes, une perception spéciale des faits du *moi;* mais nous n'avons pas seulement à leur reprocher d'avoir coupé en deux l'indivisible, nous les accuserons d'avoir attribué cette perception à deux facultés différentes : 1° à la faculté qu'ils appellent *Éventualité;* 2° à celle qu'ils nomment *Comparaison*.

« Il me semble, dit Spurzheim en parlant de la pre- » mière, que cette faculté sait tout ce qui a lieu en nous » avec connaissance : les fonctions organiques, les ac- » tions des penchants, des sentiments, des sens exté- » rieurs, et des facultés perceptives (1)..... Cette faculté, » ajoute-t-il, à propos de la seconde, compare les actions » des autres facultés, connaît leur différence, leur si- » militude ou leur identité (2). » Or, ajoutez à la connaissance des faits externes, connaissance qui résulte, selon nous, de leur existence même, la mémoire de ces faits, et l'esprit ne pourra manquer de connaître les rapports de ces faits entre eux, de même que la vue et la mémoire des choses visibles suffisent pour nous en faire connaître les ressemblances et les différences. J'accorde que la perception des rapports est involontaire, et que la comparaison est une recherche volontaire des rapports.

---

(1) *Obs. sur la phrén.*, p. 295.
(2) *Ibid.*, p. 310.

Mais la différence consiste ici dans l'absence ou la présence de la volonté. L'intervention de la volonté fortifie l'action de la faculté intellectuelle, mais n'en produit pas une autre. Tout le monde sait la différence qui existe entre voir et regarder ; mais personne n'est tenté de faire de la vue et du regard deux facultés distinctes ; on reconnaît seulement que, dans la vue, la volonté est absente, tandis qu'elle est toujours présente dans le regard. Le regard, c'est la volonté jointe à la vue : regarder c'est vouloir voir ; comme écouter c'est joindre la volonté à l'ouïe, c'est vouloir entendre. Il en est de même de la perception des rapports et de la comparaison. La comparaison n'est que l'addition de la volonté à la perception et à la mémoire. Comparer c'est vouloir percevoir des rapports. Spurzheim a donc tort de considérer la comparaison comme une faculté intellectuelle spéciale ; et nous aurons l'occasion de compléter plus tard cette démonstration. Au surplus, il n'appuie d'aucune preuve organique l'assertion que la faculté de conscience appartient soit à l'organe de *l'éventualité*, soit à celui de la *comparaison*. Il ne montre pas que les hommes dont le cerveau présente moins de volume à cet endroit aient moins la conscience d'eux-mêmes que le reste de l'espèce humaine. Il n'a donc réfuté ni les phrénologistes, qui prétendent que la conscience appartient à tous les organes, ni les philosophes, qui pensent qu'elle ne dépend d'aucun instrument matériel.

§ 4. Sens extérieurs ou perceptions externes.

Nous passons maintenant aux perceptions d'objets

matériels, parce qu'elles sont le point de départ de toutes les autres facultés de l'intelligence. Si vous demandez au vulgaire, et même à beaucoup de philosophes ce qu'ils entendent par un objet matériel, ils vous répondront que c'est un objet qui est connu par les sens. Si vous leur demandez ce que c'est que les sens, ils vous diront que ce sont les facultés qui ont pour intermédiaire des organes matériels; de sorte que si vous leur demandez encore pourquoi les organes sont appelés matériels, ils s'apercevront du cercle vicieux et demeureront sans réponse. En effet, ils auront dit que la matière est ce qui se connaît à l'aide de la matière; ils auront défini le même par le même. Descartes disait : la matière c'est l'étendue, et l'immatériel c'est l'inétendu. Mais cette définition fait évanouir la différence du corps et de l'espace, et en effet Descartes identifiait l'un et l'autre, et niait le vide (1). De plus, Descartes attribuait à l'âme un pouvoir de s'étendre, non pas quant à son essence mais quant à sa puissance (2); il disait que l'âme est unie à toutes les parties du corps, qu'elle est présente tout entière à chacune d'elles (3). Enfin, il attribuait à Dieu une étendue de puissance qui était partout présente, quoique ce ne fût pas à la manière des corps (4). Il restait donc peu de chose de la distinction, qu'il avait d'abord posée entre le corps et l'esprit, le matériel et l'immatériel, puisque l'âme et

(1) *Principes de la philosophie*, 2e partie, nos 10-13-16-19. *Regulæ ad directionem ingenii*, no 115, et *Lettres* 26-28-30-56-58, édit. déjà citée.

(2) *Lettre* 28, à la fin.

(3) *Passions de l'âme*, 1re partie, 45-50.

(4) *Lettres* 26 28-30, à la fin.

Dieu avaient une certaine étendue comme la matière. Voudrait-on définir la matière par l'impénétrabilité? mais avant de concevoir l'idée que la matière est impénétrable, il a fallu connaître d'abord quelque chose à quoi l'on donnât le nom de matière; l'idée d'impénétrabilité est une idée évidemment ultérieure, et ce n'est pas là ce qui nous frappe d'abord dans ce que nous appelons la matière. Dire que la matière ou le corps est ce qui nous résiste, ce serait dire que la matière est ce qui résiste à notre corps, et alors reviendrait la question de savoir comment nous acquérons la connaissance de notre corps. De plus, pour acquérir l'idée d'un corps, il n'est pas besoin que ce corps nous résiste, c'est-à-dire que nous fassions effort contre lui : laissez votre bras nonchalamment étendu sur une table, vous aurez l'idée d'un corps, c'est-à-dire d'une étendue touchée, sans avoir l'idée de résistance. Supposez que sur ce bras se pose doucement la main d'un ami, vous ne ferez pas effort contre elle, elle ne vous résistera pas, et cependant vous aurez encore ici l'idée de ce que tout le monde appelle un corps. Si nous examinons attentivement ce que nous appelons un corps, nous verrons que c'est une étendue que nous touchons ou qui nous touche. Toucher est un mot indéfinissable et dont tout le monde comprend le sens : il emporte avec lui l'idée d'une étendue, mais non pas d'une étendue pure et vide comme celle de l'espace, ni d'une étendue résistante, ainsi que nous l'avons montré dans les exemples précédents. Une étendue tangible est une étendue susceptible d'être touchée, une étendue touchée est celle que nous sentons soit volontairement, soit involontairement, une étendue tangente est

une étendue qui nous touche. Je ne puis que répéter ces mots sans en donner aucune explication ; il en est de même de tous les mots qui expriment des idées simples. Maintenant, parmi les étendues tangentes ou touchées, comment en distinguons-nous une que nous appelons notre corps? Le voici : lorsque nous portons la main sur un corps étranger, nous n'avons l'idée que d'une seule étendue ; lorsque nous portons la main sur notre propre corps, nous avons l'idée de deux étendues que nous touchons l'une par l'autre. Je suppose que nous ayons placé notre main droite sur notre bras gauche : par la main droite, nous sentirons une étendue, qui sera une partie de notre bras gauche, et par cette partie, nous sentirons une autre étendue, qui sera celle de notre main droite. De sorte que chacune de ces étendues sera à la fois connue, et instrument de connaissance. Notre corps nous paraîtrait probablement étranger comme tous les autres, si pendant qu'une de ses parties en touche une autre, celle-ci ne nous faisait sentir l'attouchement de la première. Notre corps est donc une chose qui est touchée et par laquelle nous touchons : voilà pourquoi il porte le double nom de *corps* et de *nôtre*. Ajoutons que nous le mouvons directement, tandis que nous ne pouvons mouvoir les autres corps que par son intermédiaire, et qu'enfin nous localisons dans certaines de ses parties quelques-unes de nos perceptions et affections, troisième caractère qui le distingue encore d'une manière tranchée d'avec tous les autres corps.

Mais les choses que nous touchons ne sont pas les seules que nous appelions matérielles : nous donnons encore ce titre à la couleur, au son, à l'odeur, à la saveur et à la température. Voici pour quelles raisons :

1° Ces objets nous sont connus comme associés aux choses tangibles. 2° Ils nous sont connus par l'intermédiaire de nos organes, qui sont tangibles. 3° Le vulgaire se représente la couleur, l'odeur et la saveur comme des fluides dont sont pénétrés ou imprégnés les objets tangibles, et que toucherait un tact plus délicat que le nôtre : par exemple, l'enfant essaie de saisir avec les mains les sons d'un instrument ou d'une horloge. 4° Les physiciens expliquent les phénomènes de la lumière et de la chaleur par des fluides qu'ils composent hypothétiquement à l'image des corps tangibles élastiques. Ils ne laissent de matériel dans le son que les vibrations de l'air, qui est un corps tangible. Quant à l'odeur et à la saveur, ils les regardent comme des phénomènes psychologiques ou physiologiques causés par la dissolution des corps tangibles. Ainsi, pour le vulgaire, comme pour les savants, le corps ou la matière c'est ce qui se touche ou ce qui serait susceptible d'être touché; tout ce qui n'est ni tangible, ni connu par nos organes, qui sont eux-mêmes des choses tangibles, est immatériel.

Définir le tangible, nous le répétons, personne ne le peut. Si l'on disait que c'est l'étendue, nous répondrions que l'espace est étendu et qu'il n'est pas tangible. Si l'on répliquait que c'est une juxtà-position de parties, il faudrait ajouter : de parties tangibles, ce qui produirait une tautologie; et encore la physique contesterait-elle avec raison la juxta-position, puisque tous les corps de la nature sont susceptibles de se contracter, et que par conséquent, les parties ne sont nulle part juxta-posées. Il n'y a de continuité que dans la perception tactile, il n'y en a pas dans l'objet touché. Il faut

donc se contenter de dire que le tangible est le tangible, et que les hommes entendent, par matière ou par corps, ce qui se touche ou ce qui est susceptible d'être touché, ou ce qui est associé aux choses tangibles et connu par le corps humain, qui n'est lui-même qu'une étendue tangible, instrument de nos perceptions.

Chacun entend assez bien le sens du mot perception : l'on adhère, généralement, à la définition que Thomas Reid en a donnée : « Le mot percevoir, dit-il, ne s'ap-» plique jamais aux choses de l'existence desquelles nous » n'avons pas la pleine conviction. Je puis concevoir ou » imaginer une montagne d'or, un cheval ailé; mais » personne ne dira qu'il perçoit ces êtres imaginaires : » la perception se distingue par là de la conception ou » de l'imagination. 2° La perception ne s'applique qu'aux » objets extérieurs et non pas à ceux qui sont dans » l'esprit; si je souffre, je ne dis pas que je perçois la » douleur : par là, la perception se distingue de la con-» science. 3° L'objet immédiat de la perception est » toujours une chose présente, jamais une chose passée. » Nous nous souvenons de ce qui est passé, nous ne le » percevons pas, et par là la perception se distingue » du souvenir. En un mot, la perception est la con-» naissance que nous avons des objets extérieurs par nos » sens (1). »

§ 5. Différence de la perception et de l'affection.

Cette définition distingue très-bien la perception d'avec

---

(1) *Œuvres de Reid,* tr. fr. 3e v, p. 23-4.

l'affection agréable ou désagréable qui peut en résulter, et aussi d'avec la conception, soit de mémoire, soit de pure imagination. Insistons sur cette double distinction avant d'interroger à ce sujet la théorie phrénologique. Percevoir, c'est connaître par les sens, ce n'est pas jouir ou souffrir. Ainsi, vous percevez l'étendue tangible sur laquelle est soutenu votre bras : cette perception n'est ni un plaisir, ni une peine. Il y a des couleurs qui vous plaisent, d'autres qui vous déplaisent, d'autres qui vous laissent indifférents, et que vous ne distinguez pas moins très-nettement d'avec les précédentes. La distinction que vous faites entre les sons n'est pas toujours une distinction de plaisir ou de peine : lorsqu'une voix frappe votre oreille, vous distinguez les articulations qu'elle prononce ; mais combien peu de personnes ont songé à se demander ce qu'ils préfèrent de l'*a*, de l'*i*, ou de l'*o*, ou même si ces articulations leur plaisent ou leur déplaisent. Qui pourra me dire ce qu'il aime le mieux en musique de la médiante, de la sensible ou de la dominante? Personne peut-être, et cependant il n'est pas besoin d'une oreille très-musicale, pour distinguer les tons désignés par ces mots. Il y a donc ici une distinction de perception et non une distinction d'affection. La différence de la perception et de l'affection est un peu plus difficile à saisir à propos de la température, de l'odeur et de la saveur, parce qu'ici la perception et l'affection se séparent plus rarement. Cependant cette différence n'en existe pas moins. La perception de la température peut se distinguer du plaisir ou de la peine qu'elle produit : la glace, que vous fuyez en hiver, vous la recherchez en été ; elle reste la même, comme objet de perception, bien

qu'elle produise une affection différente. Un chimiste nous dira que tel métal a une odeur particulière; qu'il la reconnaîtrait entre mille, trouvât-on le moyen de la faire passer dans un autre corps? Demandons-lui si cette odeur est agréable ou désagrable : il aura quelquefois besoin d'y réfléchir, quoiqu'il ne lui ait pas fallu de réflexion pour la distinguer des autres odeurs; quelquefois même, réflexion faite, il nous répondra que cette odeur lui est indifférente. Il en est de même pour certaines saveurs, qu'il distingue comme telles sans remarquer si elles lui plaisent ou déplaisent. Gassendi, dans ses objections contre Descartes, nous apprend que quand il était jeune, il ne trouvait pas au citron la même saveur que celle qu'il lui trouva par la suite : c'était l'affection et non la perception qui avait changé. Quoique cette saveur, de désagréable qu'elle était lui fût devenue agréable, il ne lui conservait pas moins le même nom; donc il la reconnaissait par une autre voie que l'affection, et, agréable ou désagréable, il l'eût démêlée au milieu de plusieurs autres comme saveur spéciale et constante.

Si la perception existe ainsi sans l'affection, l'affection à son tour peut se passer, sinon de toute perception, au moins d'une perception qui lui soit proportionnelle en intensité. Ainsi, lorsqu'une lumière nous blesse les yeux, nous ne pouvons en déterminer, ni l'étendue, ni la forme ; lorsque le son nous déchire l'oreille nous ne pouvons en indiquer le rang dans l'échelle musicale ou parmi les articulations ; les douleurs dans les membres, à la tête, ou aux dents ne contiennent qu'une localisation très-vague, sans aucune indication d'une étendue ou d'une forme que le *moi* distingue d'avec lui-même. Condillac avait donc commis une faute en confondant

l'affection et la perception sous le seul titre de sensation, qu'il regardait comme exprimant un phénomène indivisible.

§ 6. Différence de la perception et de la conception.

La perception n'étant pas l'affection ou le plaisir et la peine, quel est donc son caractère propre? On ne peut le comprendre que par son opposition avec la conception, soit de mémoire, soit d'imagination, ou la représentation mentale. Chacun de nous sait que tantôt il perçoit une étendue tangible, et que tantôt il conçoit ou se représente seulement cette étendue. Dans le premier cas, nous disons que l'étendue est présente, qu'elle est quelque chose que le moi distingue d'avec lui-même. Dans le second cas, nous disons qu'elle est absente, qu'il n'y a rien que le moi puisse distinguer d'avec lui-même. Nous séparons très-nettement les étendues de couleurs que nous percevons au milieu des bois, d'avec la couleur qui revêt les maisons de la ville, et dont nous pouvons nous donner la conception. La voix qui murmure à notre oreille ne nous empêche pas de concevoir une voix plus retentissante, et nous distinguons très-bien celle que nous concevons de celle que nous percevons. La distinction entre la perception et la conception se fait donc *ipso facto*. Quelques philosophes, ne tenant pas compte de cette distinction naturelle, essaient de nous faire trouver le monde extérieur de la manière suivante : ils supposent qu'il n'y a primitivement en nous que de pures affections ou plaisirs et peines, faits intérieurs, *subjectifs*, que le moi ne distingue pas d'avec

lui-même ; que ces phénomènes étant passifs, non causés par le moi, il est obligé d'en placer la cause au-dehors de lui, et que c'est ainsi qu'il obtient l'idée des objets extérieurs. Mais d'abord, comment le moi, réduit à une pure modification de lui-même, concevrait-il un dehors, un non-moi, pour y placer la cause de cette modification ? On suppose résolu ce qui est en question. De plus, il résulterait de cette doctrine que les objets de la conception nous paraîtraient présents comme ceux de la perception : il m'est libre d'exciter dans l'esprit de mes lecteurs telle conception qu'il me plaira : à celle de la colonnade du Louvre que j'y appelle d'abord, je substitue sur-le-champ celle de la cathédrale de Paris : vous vous la représentez avec ses deux hautes tours jumelles, appuyées sur un rectangle, dans lequel s'ouvrent trois larges portes en ogive. Vous avez été passivement modifiés par ces conceptions : pourquoi donc ne leur supposez-vous pas au-dehors de vous une cause adéquate, des étendues, des couleurs et des formes extérieures, objectives ? Comment se fait-il que vous jugiez que les couleurs de la cathédrale sont absentes et que les couleurs du lieu où vous êtes sont présentes ? C'est que la distinction entre la perception et la conception ne tient pas à celle de la passivité et de l'activité ; qu'elle est une distinction *sui generis*, qui ne se motive que par elle-même. Toutes les explications que l'on en a voulu donner l'effacent et elles nous plongeraient dans l'idéalisme, c'est-à-dire dans l'impossibilité de distinguer nos perceptions d'avec nos conceptions, si l'humanité se laissait bercer et endormir aux contes des philosophes. Pour ne pas remonter à des systèmes dont on a fait depuis longtemps justice, je rappellerai seulement celui de Descartes. Ce philosophe ne

distingue l'état de veille d'avec le rêve ou la conception dans le sommeil, que par l'enchaînement ou l'incohérence des idées, de sorte, dit-il, que si un inconnu m'apparaissait et disparaissait soudain, je ne pourrais distinguer cette idée de celle de mes rêves (1). Il résulterait de cette théorie qu'un rêve bien lié et en rapport avec nos perceptions habituelles serait réputé perception ; qu'un médecin ayant été réveillé une nuit pour porter secours à un malade, et ayant rêvé la nuit suivante qu'il faisait la même action, réclamerait le prix de deux visites et ne pourrait jamais être détrompé. Il s'ensuivrait encore que toute conception d'accord avec l'ordre actuel de nos perceptions ne s'en distinguerait en aucune sorte, et que si les membres d'une assemblée attendaient je suppose un de leurs collègues encore absent, le voir entrer ou s'imaginer qu'il entre serait absolument la même chose. Cicéron, partisan du *semi-scepticisme* de la nouvelle académie, fait la remarque suivante : nous accordons qu'au sortir du sommeil et d'un accès de folie chacun reconnaît que le songe et la vision ne sont pas de vraies perceptions, mais comment nous ont-ils fait illusion pendant leur durée (2)? Nous répondrons que c'est justement parce que pendant le rêve la vraie perception est absente, et qu'elle ne peut contraster avec la conception. Quant à la folie, cette redoutable conception, la seule qui supporte la rivalité de la perception et qui se place hardiment à côté d'elle, la folie n'abolit pas cependant les perceptions véritables, et l'on sait maintenant que l'aliéné, en s'attachant par une

(1) *Méditation sixième*, dernier alinéa.
(2) *Acad.*, lib. II, 27.

forte attention aux objets de la perception, peut retarder l'accès qui le menace et quelquefois parvenir à le dissiper tout à fait (1). Il nous suffit au surplus que la perception se distingue naturellement des conceptions de l'état de veille et même de celles du sommeil ou des songes, et cela sans raisonnement, sans le secours d'aucun des artifices imaginés par la philosophie, pour que nous la regardions comme un état spécial de l'esprit humain. Remarquons encore que cette distinction naturelle de la perception et de la conception s'opère non-seulement à l'égard de l'étendue soit tangible soit visible, mais aussi à l'égard de la couleur, du son, de l'odeur, de la saveur et de la température. De même que vous savez dans quel cas vous percevez l'étendue et dans quel cas vous ne faites que la concevoir, de même vous savez si vous percevez ou si vous concevez les autres phénomènes, sans avoir besoin de toucher ni de voir aucune étendue. L'homme sensuel conçoit d'avance la saveur des mets qui vont charger sa table, et il sait très-bien qu'il ne la perçoit pas encore; tout à l'heure il reconnaîtra que le pur état de conception aura cessé, et ce ne sera pas à cause des étendues tangibles que pressera son palais, car vous ne lui feriez pas illusion par des aliments qui auraient seulement la mollesse ou la fermeté de ceux qu'il préfère : ce n'est pas à la consistance qu'il distingue et qu'il estime les délicatesses de sa table. La saveur est donc pour lui tantôt à l'état de conception, tantôt à l'état de perception. Sous ce rapport il n'y a pas lieu de maintenir la division que les philosophes font ordinairement des qualités de la matière

---

(1) Rapport sur la maison de Charenton, par le directeur, M. Palluy.

en premières et secondes, les premières étant considérées par eux comme objectives ou réelles au dehors de nous, les secondes comme subjectives ou comme de pures modifications de nous-mêmes. Ce n'est pas le lieu d'examiner si cette division peut se justifier par des motifs plus légitimes.

Cette théorie de la perception n'est pas nouvelle, c'est celle qui résulte du chapitre de Reid sur l'explication des mots (1). Il est vrai que cet auteur l'a gâtée lui-même plus tard, en disant que la conception se retrouve dans tous les actes de l'esprit, même dans la perception, et que celle-ci n'est qu'une conception accompagnée de la croyance à l'existence de son objet (2). Cette seconde opinion renverse la première : la perception n'est plus ici un fait *sui generis*, dont la nature est de contraster avec la conception ; la première contient la seconde ; on ne peut plus les séparer que d'une manière arbitraire. Dans la première théorie, les deux faits s'excluent et répugnent, pour ainsi dire, l'un à l'autre ; elle oppose en propres termes la perception à la conception, et elle conclut par ces mots : « La perception des objets extérieurs par nos sens, est une opération de l'esprit d'une nature particulière, et elle doit avoir un nom qui lui soit propre... Voir, entendre, sentir, goûter, toucher sont les opérations particulières de chacun de nos sens : percevoir exprime ce qui est commun à tous. » Il n'y a là aucun embarras de conception et de croyance ; le fait est exposé dans toute sa simplicité, et pour ainsi

(1) T. 3, p. 23-4.
(2) T. 4, p. 114.

dire, dans toute sa naïveté. C'est cette théorie que je viens de développer.

Nous avons vu qu'elle distingue la perception, 1° de l'affection ; 2° de la conception, soit de mémoire, soit d'imagination. Interrogeons maintenant, sur ce double sujet, la doctrine phrénologique.

§ 7. Critique de la *faculté d'individualité.*

Gall avait assez bien saisi ce qu'il y a de primitif, de simple, dans la distinction que tout homme fait de la perception et de la représentation mentale, et il s'était borné à la constater sans vouloir l'expliquer : « L'animal » et l'homme, disait-il, ont pendant la veille, la faculté » de distingner l'idée (la conception ou représentation » mentale) d'avec l'objet qui la produit. Cette faculté » se perd pendant le sommeil (1). »

C'est le simple énoncé du fait, et sur ce point, la psychologie ne peut aller plus loin. M. Broussais a imité la sagesse de Reid et de Gall : « La conviction de l'exis» tence des corps établie sur la faculté de les percevoir » est inhérente à notre nature ; c'est un fait primitif, » incontestable, inexpliqué, inexplicable (2). »

Écoutons maintenant Spurzheim. Constatons d'abord que cet observateur n'a pas confondu la perception avec l'affection. Je l'ai entendu citer l'exemple d'un enfant, dont la perception musicale était si délicate que sans re-

(1) *Anat.*, t. 4, p. 244.
(2) *Cours de phrén.*, p. 40.

garder l'instrument il indiquait le ton dans lequel jouait l'intrumentiste, et qui cependant n'éprouvait aucun plaisir à l'audition de la musique. Nous avons seulement à lui reprocher d'appeler le plaisir, l'amour et le désir des attributs de toute faculté soit intellectuelle, soit affective (1). Premièrement, l'affection n'est ni un mode de qualité, ni un mode de quantité de l'intelligence, pas plus que l'intelligence n'est un mode ou un degré de l'affection. Ce sont des facultés différentes de nature. Secondement, que devient la classification des facultés en intellectuelles et affectives, si les unes et les autres sont également susceptibles de plaisir, de désir et d'amour? On nous dit que les facultés affectives sont localisées dans la partie postérieure du cerveau, et que la partie antérieure est réservée aux facultés intellectuelles, et cette division organique correspond d'une manière satisfaisante à la division psychologique. Mais voilà que les facultés intellectuelles ont aussi leur plaisir, leur désir et leur amour : ceci dérange un peu l'économie phrénologique et le bel ordre du cerveau. Il faudrait donc voir si les affections correspondantes aux facultés intellectuelles n'auraient pas aussi leur siége dans la partie postérieure du cerveau, ou bien déclarer que certains organes sont à la fois intellectuels et affectifs, et que d'autres sont purement affectifs.

Mais voyons comment Spurzheim établit le fait de la perception et comment il le distingue de la conception ou représentation mentale : il divise en trois parties la connaissance sensible ; il admet : 1° des impressions sur les

---

(1) *Obs.*, p. 325-6.

nerfs des sens donnant la notion de température, de lumière, de son, etc.; 2° des impressions sur le cerveau fournissant la notion de l'étendue, de la configuration, de la pesanteur, etc.; 3° enfin l'action d'un organe particulier qui complète la connaissance sensible, en lui apportant son élément essentiel, c'est-à-dire, le caractère d'après lequel nous distinguons les objets extérieurs d'avec nous-mêmes.

Nous nous occuperons d'abord de cette troisième partie de la connaissance sensible, parce qu'elle en est le fondement. « La faculté de connaître les objets ex-» ternes, dit Spurzheim, et de les distinguer de soi-» même ne réside nullement dans les sens extérieurs : » cette faculté est intérieure et elle est excitée par les » impressions de tous les sens (1). » Cette faculté est appelée par Spurzheim la faculté perceptive de l'individualité (2). Que devient maintenant le reproche adressé aux philosophes de n'avoir reconnu qu'une seule faculté perceptive ? Que devient cette prétention que toute faculté intellectuelle est susceptible de perception, comme de mémoire et d'imagination (3) ? C'était bien la peine de faire le procès à la philosophie pour suivre son exemple, et même pour exagérer ses prétentions, car les philosophes de ces derniers temps ont excepté l'étendue du nombre des phénomènes qui sont d'abord à l'état purement subjectif; ils ont enseigné qu'elle nous apparaît par elle-même comme objective, tandis qu'on soutient ici que l'étendue n'est d'abord pour nous qu'une idée vaine, une apparence, un fait purement subjectif,

(1) *Obs.*, p. 238.
(2) *Obs.*, p. 278. *Manuel*, p. 134.
(3) *Obs.*, p. 334.

jusqu'à ce que l'organe de l'individualité soit entré en jeu, et ait donné à l'étendue le caractère objectif. Mais il y a bien des contradictions dans les écrits de Spurzheim au sujet de la faculté qui nous fait saisir les objets extérieurs : « Cette faculté, dit-il, d'une part, se mon-
» tre de bonne heure; elle révèle l'existence des objets
» extérieurs, elle reconnaît la substance ou la réalité du
» monde; elle est quelquefois trop active et produit des
» abus : alors elle personnifie même les phénomènes tels
» que le mouvement, la vie, la fièvre; d'autres fois elle
» n'est pas assez active, comme dans les philosophes qui
» nient l'existence du monde externe (1). » Et ailleurs il dit : « Les philosophes parlent de la perception ou d'une
» faculté perceptive; mais il faut en reconnaître plu-
» sieurs qui peuvent agir l'une sans l'autre (2). La per-
» ception, ajoute-t-il plus loin, n'est qu'une expression
» commune qui dénote la connaissance qu'on acquiert
» des impressions qui frappent le cerveau. Chaque fa-
» culté intellectuelle étant active perçoit les impressions
» qui lui sont relatives, et il y a autant de sortes de per-
» ceptions que de facultés intellectuelles; c'est pourquoi
» on peut posséder une sorte de perception sans en pos-
» séder une autre; en traitant de la faculté du coloris,
» j'ai parlé de plusieurs personnes qui ne pouvaient pas
» percevoir les couleurs, mais qui reconnaissaient les
» autres qualités physiques des corps extérieurs (3). »
Ainsi nous avons d'une part, une seule faculté de perception qui peut être excitée par tous les sens, et de l'au-

(1) *Obs.*, p. 278.
(2) *Obs.*, p. 323.
(3) *Obs.*, p. 331.

tre, autant de facultés perceptives qu'il y a de facultés intellectuelles.

Voudrait-on concilier cette contradiction en disant que la perception accordée par le docteur allemand aux facultés intellectuelles, n'est que la connaissance des impressions qui leur sont propres (1); que si la faculté de l'individualité venait à défaillir, ces impressions seraient perçues comme internes sans être rapportées à aucun objet extérieur? Mais si la perception dont toutes les facultés intellectuelles sont susceptibles n'est que la connaissance de leur état interne, sans aucune vraie perception extérieure, pourquoi Spurzheim dit-il autre part qu'il y a une faculté de l'éventualité chargée, entre autres choses, de connaître l'état et l'action des autres facultés (2)? La perception qu'il attribue à chaque faculté intellectuelle se trouve donc en contradiction soit avec la faculté d'individualité, soit avec la faculté d'éventualité.

De plus, comme l'impression interne dont chaque faculté aurait la perception, se produirait dans les organes des sens et des facultés intellectuelles, avant de parvenir à l'organe de l'individualité, il résulterait de là que nous aurions l'idée ou la conception de l'étendue, de la forme, de la couleur, etc., en tant que phénomènes subjectifs, avant d'en avoir la connaissance externe ou objective, ce qui est contraire à l'expérience. L'étendue, le son, la couleur, ne se confondent jamais avec nous-même, et ne parviennent à l'état de pure conception qu'après avoir préalablement passé par l'état de

(1) *Obs.*, p. 331.
(2) *Obs.*, p. 205. *Manuel*, p. 59.

perception. Mais la perception que Spurzheim accorde aux sens et autres facultés intellectuelles est probablement la vraie perception, celle qui fait que le *moi* distingue le phénomène externe d'avec lui-même, et il aura voulu réserver à la faculté de l'*individualité*, la connaissance de la substance, abstraction faite des qualités. « J'admets, » dit-il, qu'un objet est inséparable de ses qualités ou » que celles-ci constituent l'objet; mais je crois qu'on » peut connaître l'existence d'un objet et le concevoir » comme un ensemble sans penser à ses qualités par- » ticulières : par exemple, on conçoit l'existence d'un » être surnaturel sans connaître ses facultés. Les sub- » stantifs et les noms propres correspondent aux notions » de cette espèce (1). » Malgré quelques inexactitudes et même quelques contradictions dans les termes, on reconnaît ici ce que les philosophes appellent la notion de substance. Or, il est manifeste, aux yeux de tout le monde, et très-certainement à ceux du docteur allemand lui-même, que, pour distinguer une étendue, une forme, une couleur perçue, d'avec une étendue, une forme, une couleur conçue, nous n'avons pas besoin de la notion de substance, abstraction faite des qualités. Il faut au contraire avoir saisi quelque chose hors de nous, comme par exemple l'étendue, pour arriver à concevoir la substance externe, car par elle-même la notion de substance ne contient pas la distinction de l'interne et de l'externe, du *moi* et du *non moi*. Maintenant, que penser de cette conception abstraite de substance, et particulièrement de la manière dont Spurzheim l'envisage? Cet auteur nous dit : « Quoiqu'on soit disposé à se re-

(1) *Obs.*, p. 279.

» présenter tous les êtres, même Dieu sous une forme » quelconque, cependant, la faculté de l'individualité » peut agir sans la moindre idée de forme. Elle peut » être excitée surtout par l'odorat et par l'ouïe, comme » cela arrive chez les animaux. Ces deux sens, en nous » avertissant de l'existence des objets, ne nous font pas » immédiatement penser à leur forme (1). » Sans contredit, pour distinguer une odeur perçue d'avec une odeur conçue, le chien n'a besoin de rien voir, ni de rien toucher; mais il n'a pas besoin non plus de concevoir l'idée d'une substance abstraite distincte de l'odeur; celle-ci n'est pas pour lui une qualité. Pour montrer que le toucher n'est pas le seul sens qui nous révèle l'externe, l'auteur nous dit encore : « La tortue et le canard sont » à peine éclos qu'ils courent vers l'eau qu'ils n'ont » jamais touchée (2). Le jeune enfant, sans aucune ins» truction *du toucher*, tourne la tête vers le côté d'où » lui viennent les sons et la lumière (3). » Cela prouve, dirons-nous, que les animaux et les enfants perçoivent les couleurs et les sons comme objectifs; mais non pas qu'à propos des couleurs et des sons, ils conçoivent un objet vague sans étendue et sans forme, un fond analogue à ce que les philosophes appellent substance.

J'ai entendu des partisans de la doctrine de Spurzheim avancer qu'à l'aide des sens et des facultés perceptives, nous distinguerions bien les sons, les odeurs, les étendues d'avec nous-mêmes; mais que nous ne les rapporterions pas à un seul et même objet; que la con-

(1) *Obs.*, p. 280.
(2) *Obs.*, p. 237.
(3) *Obs.*, p. 238.

centration de tous ces faits sur un seul et même être s'opérait par la faculté de l'individualité. Dans cette théorie, on accorde que les sens perçoivent, c'est-à-dire qu'ils nous font distinguer les objets d'avec nous-mêmes, avant l'action de la faculté d'individualité ou de concentration, et c'est ce que je demande. Quant à la concentration de tous ces objets en un seul être, ou à la conception d'un centre qui réunisse tous les phénomènes, peut-elle être considérée comme le fruit d'une faculté naturelle et spéciale ? Loin de là, cette conception est comme celle de la substance, une spéculation hypothétique qui s'évanouit devant deux autres hypothèses : 1° devant le système de Descartes, dans lequel l'étendue et la pensée sont les seules réalités et ne servent de centre ou de substance qu'à elles-mêmes ; 2° devant le système de Leibnitz, où des forces simples produisent chacune un effet différent, existant chacune pour son compte et ne pouvant donner matière à un dédoublement en substance et qualité, ou en centre et rayons. La conception de substance est donc le fruit, non pas d'une faculté spéciale qui ne produise que cette conception, mais d'une faculté, source commune des hypothèses, de la faculté d'induction que nous aurons plus tard l'occasion de signaler.

Suppose-t-on enfin que les nerfs et les organes cérébraux sont susceptibles d'impression, mais qu'ils ne connaissent pas ces impressions, et qu'ils les transmettent à l'organe de l'individualité ; que sans cette dernière faculté, l'étendue, la forme, le son, la couleur, etc., ne seraient ni perçus, ni même conçus ; qu'ainsi, l'acte de la perception, psychologiquement indivisible, dépend d'un organe complexe dont fait nécessairement

partie l'organe de l'individualité? Cette assertion n'étant plus appuyée sur des considérations psychologiques, nous demandons les raisons organologiques qu'on fait valoir à l'appui? On nous présente pour exemple le portrait de Bayle chez lequel, dit-on, l'organe de l'individualité est très-prononcé (1) : mais d'abord, si cette faculté produit la notion de substance, Bayle, l'adversaire de Spinoza, ne se signale pas entre les philosophes par une préoccupation exclusive pour la substance, abstraction faite des qualités; et ensuite, si cette faculté se borne à donner l'objectivité à l'étendue, à la forme, au son, à l'odeur, etc., on n'a pas démontré que les autres organes de Bayle n'eussent pas suffi à constituer cette objectivité. Spurzheim cite lui-même le philosophe Kant, comme un type de ces hommes chez lesquels le sentiment de l'extériorité est si faible qu'ils sont fort enclins à nier l'existence du monde extérieur, et il donne le portrait de ce penseur sur la même planche que celui de Bayle. Or, celui des deux qui présente le plus de développement à l'endroit du prétendu organe de l'objectivité, c'est celui de Kant. Aussi Spurzheim, frappé sans doute de la faiblesse de ces preuves organologiques, se contente, dans un premier ouvrage, d'indiquer d'une manière conjecturale la place de ce prétendu organe et si, dans un second écrit, il se prononce d'une manière plus affirmative, il ne donne aucune démonstration nouvelle à ce sujet (2).

Pour affirmer que la perception de l'extériorité réside dans une partie spéciale du cerveau, il faudrait oublier

(1) *Obs.*, p. 356, et pl. VI.
(2) *Obs.*, p. 279. *Manuel*, p. 55.

qu'il y a plusieurs classes d'animaux auxquels, dit notre auteur lui-même, « on ne peut refuser un grand nombre » d'instruments tactiles et un toucher très-délicat (1), » quoiqu'on n'ait rien découvert en eux qui pût être » assimilé à une partie quelconque du cerveau, le gan- » glion supérieur de ces animaux ne pouvant être com- » paré au cerveau d'une manière satisfaisante (2). » Quant aux expériences de Haller, de Sœmmering et autres, d'où l'on conclut que pour qu'il y ait connaissance ou perception, il faut que l'impression produite sur le nerf se communique jusqu'au cerveau, elles ne prouvent pas que cette transmission ait besoin d'arriver au prétendu organe de l'objectivité.

Nous ne voyons donc aucune raison ni psychologique ni organologique d'admetre la faculté spéciale de l'individualité. La perception de l'étendue, de la forme, de la couleur, etc., est un fait psychologique indivisible, non composé de deux moments, et l'expérience organique ne démontre pas que cette perception dépende d'une portion spéciale du cerveau. Nous attribuons donc la perception des objets extérieurs à un certain nombre de facultés intellectuelles, nous rapprochant ainsi de l'une des deux assertions contradictoires du docteur allemand, de celle qui attribue la perception à tous les sens extérieurs.

§ 8. Enumération des perceptions.

Les connaissances sensibles se partagent depuis long-

---

(1) *Obs.*, p. 241.
(2) *Obs.*, p. 5.

temps en cinq groupes d'après les cinq organes qui leur servent d'intermédiaires. Nous commencerons par les connaissances tactiles.

Toucher est comme voir un mot indéfinissable. Pour nous sentir toucher nous n'avons pas besoin de faire effort contre le corps qui nous touche. Reprenons un exemple que nous avons déjà cité : que votre bras soit immobile sur la table et qu'une main se pose doucement sur votre bras, vous sentirez cette main sans faire effort contre elle, comme vous sentiez la superficie de la table sans la presser. Vous aurez des deux côtés connaissance d'une étendue que l'on peut appeler tangente, pour la distinguer de l'étendue résistante. Cette dernière, ainsi que l'a très-bien vu Spurzheim, ne nous est connue que par l'emploi soit volontaire, soit involontaire, de notre faculté motrice. La notion de l'étendue tangente et celle de l'étendue résistante étant séparables, elles pourront être rapportées à deux facultés différentes, et par conséquent à deux organes différents.

M. Fossati a fait à ce sujet l'objection suivante :

« Les idées de pesanteur et de résistance sont, dit-» il, acquises au moyen du sens du toucher. Il semble » au premier abord, que nous jugions du poids et de » la résistance par l'effort musculaire, mais si nous » nous plaçons sur une table ou sur un lit de manière » que nos muscles soient tout à fait inactifs, et qu'on pose » sur nous un corps plus ou moins lourd ou résistant, nous » jugerons très-bien de ces qualités, sans que les muscles » interviennent pour rien (1). »

(1) *Nouv. manuel*, p. 172-3.

Il implique contradiction de dire que nous apprécions la résistance d'un corps contre lequel nous n'agissons pas. Quant au poids du corps, dans l'expérience décrite par M. Fossati, nous ne le jugeons pas évidemment par une sensation de la peau ou sensation tactile proprement dite, mais bien par la pression exercée sur les muscles, et par conséquent par une sensation musculaire.

Le tangible et le résistant sont toujours connus comme étendus; car nul de nous ne touche un point inétendu. Ils sont connus aussi comme limités sous le rapport du temps et sous le rapport de l'espace. 1° Ils sont limités sous le rapport du temps : si la surface de notre corps avait été toujours uniformément touchée ou pressée depuis notre naissance, nous ne percevrions pas plus cette tangence ou cette pression que nous ne percevons celle de l'atmosphère en repos. C'est seulement lorsque l'atmosphère est troublée dans son équilibre, et qu'elle nous touche ou presse momentanément avec plus de force, que nous percevons cette pression qu'on appelle le vent. 2° Le tangible et le résistant sont limités sous le rapport de l'espace : car il s'arrêtent pour nous aux limites de nos organes tactiles ; la plus simple perception de tangence ou de résistance contient donc une notion d'étendue et de limites.

À la perception de la tangence et de la résistance peut s'ajouter celle de la température, lorsqu'elle est plus haute ou plus basse que celle de nos organes. Cette perception a aussi un commencement et une fin dans le temps et dans l'espace, et ce n'est que par cette double limitation que la température est perçue. La notion de température n'est pas inséparable des deux premières : nous pouvons percevoir des étendues tangibles ou résis-

tantes, sans les percevoir ni froides ni chaudes, et quelquefois nous percevons la température, sans rien percevoir qui nous touche ou qui nous presse. La perception de température pourra donc se rapporter à une faculté spéciale et à un organe particulier.

Tels sont les éléments simples perçus par le toucher : 1° étendue tangible limitée ; 2° température. Quant à l'étendue résistante, elle est perçue par notre force motrice.

Si vous ajoutez à l'exercice du tact celui de la mémoire, vous aurez les connaissances composées que voici: 1° Toute perception d'un objet tangible nous a donné une partie de ses limites ; si nous posons l'organe tactile sur les limites non encore perçues, et que nous nous souvenions des premières, nous ne pourrons pas ne pas avoir la connaissance de leur relation ou de leur position respective, et par conséquent de la forme du corps ; car la forme n'est autre chose que la position respective des parties limitantes du corps. 2° C'est par la perception des limites tangibles des corps que nous les distinguons les uns des autres et que nous en connaissons le nombre. 3° En percevant successivement deux étendues tangibles limitées, nous les percevons nécessairement égales ou inégales, et dans ce dernier cas nous obtenons l'idée relative de grandeur et de petitesse. On sait que les notions de forme, de nombre, de grandeur égale ou inégale sont à la portée de l'aveugle et qu'en conséquence il n'est pas besoin de la vue pour les acquérir. 4° Entre la connaissance de la forme ou de la position respective des parties limitantes d'un corps et la connaissance de la localité ou de la position respective des objets, il n'y a d'autre différence que celle de

la solution de continuité : les rues d'une ville et les routes d'une forêt ne sont que les traits divers d'une grande figure. La notion de position ou de localité n'est donc que la notion de forme sur une grande échelle. 5° Enfin si vous changez la position des corps, l'aveugle, avec le toucher et la mémoire, reconnaîtra ce changement, et il obtiendra ainsi la notion du mouvement, car le mouvement n'est autre chose que le changement de position.

La forme, le nombre, la grandeur, l'égalité ou l'inégalité, la position, la distance et le mouvement, telles sont les notions dérivées que nous fournit non pas le toucher, mais la mémoire du toucher.

La mémoire appliquée à la perception de résistance nous donne aussi des notions composées : il y a résistance lorsque nous agissons volontairement ou involontairement sur un corps, soit dans la direction de la circonférence au centre, soit dans la direction opposée, soit enfin en le soulevant de terre ; ce qui engendre les notions relatives de dureté, de ténacité et de poids.

La dureté, la ténacité et le poids sont trois propriétés différentes des corps, indépendantes les unes des autres, et pourtant nous les connaissons toutes trois de la même manière : par le déploiement de notre force motrice, en variant seulement le sens de sa direction. Ici trois propriétés dans l'objet correspondent à une seule perception en nous.

Il n'y a pas autant de sensations ou de perceptions différentes que de propriétés dans les corps. M. Combe a donc eu tort de dire : « La qualité de la pesanteur étant » distincte de toutes les autres, nous ne pouvons logi» quement en rapporter la connaissance à aucune des fa-

» cultés de l'esprit qui jugent des autres qualités de la » matière (1) » ; car sur ce pied, il faudrait non-seulement, comme l'a très-bien remarqué M. Fossati, distinguer une faculté de percevoir la résistance et une faculté de percevoir la pesanteur (2), quoique M. Combe lui-même ne reconnaisse ici qu'une seule faculté perceptive, mais il faudrait encore admettre une faculté pour percevoir la malléabilité, une autre pour la ductilité, une troisième pour l'électricité, une multitude d'autres pour les divers affinités, etc.; car chacune de ces qualités est parfaitement distincte de toutes les autres. Mais n'oublions pas que pour faire une psychologie, ce ne sont pas les qualités des corps que nous devons chercher à isoler les unes des autres, mais les phénomènes de l'esprit. Or, si deux connaissances ne peuvent s'isoler l'une de l'autre, en ce sens que quiconque possède celle-ci puisse par cela même posséder celle-là, il n'y a pas lieu à compter deux facultés psychologiques, mais une seule.

Passons aux perceptions de la vue. La moindre perception visuelle saisit une étendue de couleur : il ne nous est pas donné de voir un point inétendu. De plus, toute perception de couleur est limitée dans le temps et dans l'espace, comme toute perception d'étendue tangible ou résistante. Une couleur n'est connue comme telle que par son opposition avec une autre couleur ; si la bille du billard était exactement de la couleur du tapis, sans les nuances qui se produisent sur sa surface sphérique, sans l'ombre qui l'accompagne, on ne la distinguerait pas du plan où elle glisse ; nous serions à son

(1) *Nouveau manuel*, p. 171.
(2) *Ibid*, note de la p. 172.

égard comme l'aveugle. Si le tapis prêtait sa couleur uniforme, sans ombre, sans nuances, à son encadrement, aux joueurs qui se tiennent à l'entour, au sol, aux murs de la chambre, et à toute la nature, nous ne pourrions plus distinguer les objets que par le toucher qui seul en assignerait les limites. Cependant il y aurait encore une perception d'une lumière uniforme comme celle que nous obtenons quand nous levons les yeux vers la voûte bleue du ciel ; mais cette dernière perception est elle-même limitée et par le temps où elle a commencé, et par les bornes du champ de la vision. Si elle ne l'était pas et que nous fussions plongés de tout temps et de toute part dans une lumière bleue sans nuances et sans limites, nous serions comme dans la nuit, et nous ne nous apercevrions même pas que cette nuit fût bleue ; car le bleu ne nous est connu comme tel que par son opposition avec une autre couleur. Nous ne percevons donc une étendue de couleur qu'en la distinguant d'avec une autre ; et si nous ne percevions qu'une lumière uniforme, encore faudrait-il qu'elle ne fût pas sans limites, et qu'elle n'eût pas existé pour nous de tout temps. Ainsi, pour la vue comme pour le toucher, percevoir, c'est limiter ou distinguer. Percevoir une étendue de couleur, ce n'est pas percevoir une étendue tangible ou une étendue résistante. Comme ces trois étendues sont ordinairement associées, quand nous revoyons les couleurs, nous préjugeons, par une faculté naturelle que nous constaterons, mais qui n'est pas la vue, nous préjugeons la présence des étendues tangibles. Ce jugement peut être en défaut, comme lorsque l'enfant demande la lune qui brille dans le bassin, ou que les hommes, imitant son exemple, cherchent l'étendue tan-

gible d'une rame plongée dans l'eau, sous la partie réfractée de l'étendue de couleur. Le toucher n'a aucun privilége sur les autres sens pour la sincérité de son enseignement, et dans l'exemple précédent, il n'empêche pas la vue de voir l'étendue de couleur brisée ; il ferait mal de l'en empêcher, car la couleur ou la lumière est véritablement déviée de la ligne droite. Ainsi, il n'est pas le redresseur des prétendus torts des autres sens (1).

Si toute perception de la vue est une perception de couleur étendue et limitée soit par les bornes du champ de la vision, soit par une autre couleur, dans ce dernier cas, elle contient déjà la notion de nombre, et il suffit de joindre la mémoire à la vue pour acquérir les notions composées : 1° de la forme des couleurs ; 2° de leur grandeur ; 3° de leur position ; 4° de leur mouvement. La forme de la couleur n'ayant pour nous que deux dimensions, longueur et largeur, sans épaisseur ou profondeur ; nous ne jugeons de la position ou du mouvement des couleurs que dans les deux sens parallèles à leurs dimensions.

Exposons maintenant les perceptions de l'ouïe. C'est une opinion assez générale en philosophie que le son par lui-même ne nous donnerait pas l'idée du *non-moi*, parce qu'il n'est pas étendu. Or : 1° Nous avons vu que l'étendue n'est pas le seul phénomène que le *moi* distingue d'avec lui-même : nous distinguons très-bien le son que nous percevons du son que nous ne faisons que concevoir mentalement ; et l'étendue peut être comme les autres phénomènes, tantôt à l'état de perception, tantôt à

---

(1) Reid. *Recherches sur l'entendement humain*, ch. IV, t. 2 de la traduction des œuvres complètes.

l'état de pure conception. 2° Quoiqu'en effet le son n'ait pas une étendue déterminée et figurée, que nous puissions faire coïncider, aussi exactement que l'étendue de couleur, avec l'étendue tangible, nous savons cependant très-bien si le bruit remplit toute une salle, ou s'il se renferme dans un de ses angles ; s'il vient de droite ou de gauche, d'en bas ou d'en haut, de devant ou de derrière ; et par conséquent nous le localisons dans tous les points d'une sphère dont nous occupons le centre. Sans doute, nous avons besoin du concours du toucher et de l'ouïe, pour attribuer les sons à des corps tangibles diversement situés ; mais si les sons ne se limitaient pas par eux-mêmes ou les uns par les autres sous le rapport de l'espace, nous ne pourrions pas les attribuer à des corps ayant diverses positions. Nous invoquerons à ce sujet des exemples cités par Spurzheim, dans une autre intention : il parle de deux aveugles dont l'un jugeait, à l'ouïe, de la taille des personnes qui lui parlaient debout, et dont l'autre reconnaissait, au bruit, la place d'une cible ou d'un carré de quilles et ajustait ses coups aussi bien que ses partenaires doués de la vue (1). Le son est également limité pour nous sous le rapport du temps : supposez qu'un son n'eût eu pour nous ni commencement, ni fin, et qu'il fût unique : nous ne nous en apercevrions pas ; il n'y aurait pas de perception auditive. Nous ne percevons donc ici comme ailleurs qu'en distinguant et en limitant.

Lorsque plusieurs sons nous frappent soit simultanément, soit successivement, nous en connaissons la plu-

(1) *Obs. sur la phrén.*, p. 231.

ralité et nous les distinguons l'un de l'autre : 1° par le lieu d'où ils nous viennent ; 2° par l'intonation ; 3° par l'articulation ; 4° par le timbre. L'intonation est le rapport musical des sons ; les articulations sont les phénomènes audibles que produit l'appareil vocal de l'homme et de quelques oiseaux, et qui se divisent en voyelles et en consonnes ; le timbre est ce caractère qui nous fait distinguer deux voix, lors même qu'elles donnent la même note et la même articulation, avec la même intensité et du même côté de l'espace qui nous entoure. Deux sons simultanés qui viendraient du même lieu et présenteraient la même articulation, la même intonation et le même timbre, ne formeraient qu'un seul son. La différence des deux intensités ne les constituerait pas à l'état de pluralité ; il en résulterait un total plus élevé, mais indivisible, ainsi que deux flammes, d'intensité inégale, mais de même couleur, placées l'une derrière l'autre, ne produisent pas deux lumières, ni deux chaleurs, mais une lumière plus vive et une chaleur plus intense.

L'ouïe ne nous fait connaître que les sons et non pas les étendues de couleur et de tangence qui s'y trouvent ordinairement associées ; elle n'est pas la cause des erreurs que ces associations font commettre à l'induction. Quand elle entend le son venir de droite et que le corps résonnant est à gauche, la physique nous montre que le son a été répercuté par un écho et que nous l'avons perçu comme il nous est arrivé.

La perception de la localité du son, de l'intonation, de l'articulation et du timbre est une perception de rapport qui suppose pluralité dans les objets perçus. Il est rare que ces objets soient perçus simultanément ; ils le

sont le plus ordinairement dans un ordre successif, et alors il faut au sens de l'ouïe le secours de la mémoire, de sorte que c'est surtout à cette dernière qu'il faudrait attribuer la facilité de s'orienter à l'aide du son, et la connaissance relative de l'intonation, de l'articulation et du timbre.

Il ne nous reste plus à parler que des perceptions de l'odorat et du goût.

L'odeur et la saveur sont également limitées dans le temps et l'espace, et perçues par leur opposition, soit avec l'état précédent pendant lequel il n'y avait point de perception semblable, soit avec un autre phénomène de la même espèce, contemporain ou antérieur.

Parmi les odeurs et les saveurs, quelques-unes affectent de préférence telle ou telle partie de l'organe olfactif ou gustatif, quelques autres le couvrent tout entier.

§ 9. Organologie des perceptions. — Contradictions des phrénologistes à ce sujet.

C'est ici que nous allons voir se justifier notre assertion que la phrénologie attribue les perceptions et les conceptions ou représentations mentales à des organes différents, et qu'en conséquence la perception et la mémoire ne sont pas, pour elle-même, les degrés d'une seule et même faculté.

Si, laissant à dessein le docteur Gall, pour y revenir tout à l'heure, nous examinons les facultés que Spurzheim et ses successeurs attribuent, sous le nom de facultés perceptives, aux circonvolutions cérébrales, placées comme les pierres d'une voûte autour de l'arcade du

sourcil, nous verrons que toutes ces facultés sont les différentes espèces de mémoires. Spurzheim désigne sous le nom de faculté perceptive de l'étendue la notion du volume et des dimensions d'un objet (1). Or, connaître le volume et les dimensions d'un objet, c'est connaître le rapport de grandeur de ses différentes surfaces. Ce qui est, comme nous l'avons vu, une œuvre de mémoire. « Cette notion, dit-il, n'est pas en proportion avec celles » que donne la vue ou le toucher (2). » Or, la vue et le toucher ne saisissent pas la couleur et le tangible sans étendue. Si donc l'organe que vous signalez dans le cerveau, ajoute quelque chose aux perceptions des étendues de couleur et de tangence, ce ne peut être que la mémoire des étendues qui, seule, rend possible la connaissance relative du volume et des dimensions. J'ai entendu Spurzheim citer dans ses cours, au sujet de la faculté qui nous occupe, un habitant de Londres, qui ne pouvait distinguer à la vue, la différence de grandeur de l'église Saint-Paul et des maisons voisines. Cet homme ne percevait cependant pas la couleur comme un point inétendu; mais il ne gardait pas le souvenir des dimensions des couleurs, et c'est ainsi qu'en allant de l'une à l'autre, il n'en connaissait pas la différence. C'était donc la mémoire et non la perception de l'étendue de couleur qui lui manquait; le prétendu organe perceptif de l'étendue auquel Spurzheim rattache cet exemple, est donc un organe de mémoire et non un organe de perception.

A côté de la faculté de l'étendue, l'auteur allemand

---

(1) *Obs.*, p. 281.
(2) *Ib.*

place celle de la configuration et celle de la localité : comment établit-il ces facultés? « Il existe, dit-il, au » sujet de la première, des individus qui ont une facilité » étonnante à reconnaître les personnes qu'ils ont vues précédemment (1). » Pour la seconde, il cite l'exemple de Scheidler que « Gall avait eu pour compagnon d'en- » fance, et qui reconnaissait tous les buissons où il avait » trouvé des nids d'oiseaux sans recourir à aucun signe » artificiel (2). » Dans ces deux explications il s'agit de mémoire et non de perception première. Nous avons vu, d'ailleurs, que la connaissance de la forme la plus simple nécessite la perception de plusieurs limites d'un corps, par conséquent le souvenir des limites primitivement perçues, et que la connaissance de la localité n'est que celle de la forme sur une plus grande échelle

Vient ensuite, parmi les prétendues facultés perceptives du cerveau, celle de la pesanteur donnant les idées du poids, de la résistance et de la consistance (3). Or, je demande si toutes ces idées ne sont pas des idées relatives, des connaissances de rapports entre différents objets successivement connus, et par conséquent des œuvres de mémoire.

Quant à la faculté du coloris, le docteur allemand dit encore lui-même : « Les yeux font connaître la lumière et » ses nuances; ils en sont affectés agréablement ou désa- » gréablement, mais ils n'apprécient pas les rapports des » couleurs entre elles, ni leur harmonie ou désharmo-

(1) *Obs.*, p. 279.
(2) *Obs.*, p. 285.
(3) *Manuel*, p. 56.

» nie (1). » C'est la distinction que Girard établit entre la couleur et le coloris : « La première, dit cet excellent » juge, a ses différences objectives divisées par espèces » et ensuite par nuances. Le second n'a que des diffé- » rences qualificatives divisées par degrés de beauté ou » de laideur... Les tableaux du Titien excellent par la » beauté du coloris, et l'on dit qu'ils en sont redevables à » l'art particulier qu'avait ce peintre à employer et pré- » parer les couleurs (2). » Puisque les yeux, c'est-à-dire les nerfs optiques, font connaître la couleur et ses nuances, et en sont même agréablement ou désagréablement affectés, que reste-t-il à l'organe cérébral si ce n'est la mémoire des couleurs, qui permet à l'esprit de saisir des rapports plus nombreux, et entre ainsi comme élément essentiel dans le sentiment du coloris ?

La faculté de la mélodie ou des tons attribuée à un organe cérébral, n'est pas plus difficile à ranger parmi les mémoires : « L'oreille, dit Spurzheim, sert pour » entendre les tons, comme l'œil sert à voir les couleurs ; » mais l'invention, la mémoire et le jugement des tons » et des couleurs, sont les attributs de deux facultés » internes (2). » Ces deux facultés internes ne sont donc pas des facultés perceptives, puisque l'auteur renvoie ici les perceptions premières à l'oreille et à l'œil, c'est-à-dire aux nerfs de ces deux organes extérieurs. Nous faisons quelques progrès, il nous semble, dans la démonstration que les facultés attribuées par Spurzheim à des organes cérébraux, sont, non pas perceptives, mais mémoratives ou réflectives. Continuons :

---

(1) *Obs.*, p. 283.
(2) *Dictionn. des synonymes.*
(3) *Manuel*, p. 60.

Il ne nous reste plus à passer en revue que les facultés du calcul, du temps, de l'éventualité, de l'ordre et du langage. Pour établir la faculté du calcul ou de la numération, Spurzheim se fonde sur l'exemple d'un enfant de Vienne qui retenait une grande quantité de chiffres, et faisait de mémoire avec une extrême promptitude les opérations d'arithmétique les plus compliquées (1) ; il s'agit donc encore ici d'une mémoire. La faculté perceptive de la durée ou du temps est évidemment aussi une mémoire, à moins qu'on ne dise que nous percevons la durée dans un moment indivisible. Il en est de même de la faculté de l'éventualité qui, dit l'auteur, « connaît tout » ce qui se passe, tout ce qui est événement; qui ap- » prend l'histoire et produit la mémoire des faits (2). » La faculté de l'ordre telle que Spurzheim la définit est une faculté affective qui figure assez singulièrement parmi les facultés intellectuelles. « Quelques personnes, dit-il, ai- » ment l'ordre en toutes choses; d'autres y sont indiffé- » rentes (3). » Cette faculté n'a pas de perceptions qui ne lui soient fournies par d'autres facultés qu'elle-même. Quant à la faculté du langage qui est la dernière, Spurzheim l'a réduite à un goût et à une mémoire pour les signes artificiels adaptés soit à l'ouïe, soit à la vue, soit au toucher (4). En conséquence, les perceptions appartiennent encore ici aux organes des sens extérieurs.

En parcourant toutes les prétendues facultés perceptives attribuées par Spurzheim à des organes cérébraux,

---

(1) *Obs.*, p. 291.
(2) *Manuel*, p. 59.
(3) *Manuel*, p. 58.
(4) *Obs.*, p. 303. *Manuel*, p. 61.

nous avons eu pour but, non d'en faire quant à présent la critique, mais de montrer que, de l'aveu de l'auteur, elles ne sont que différentes espèces de mémoires. Complétons cette preuve par l'examen des opérations, qu'il attribue aux nerfs des sens extérieurs. Il assigne le sens du goût aux nerfs de la cinquième paire, dont plusieurs branches, dit-il, s'épanouissent dans les papilles du palais du pharynx et de la langue (1). Le goût, dit-il, est destiné à percevoir les parties savoureuses des corps (2). Voilà donc une perception qu'il attribue aux nerfs, et avec d'autant plus d'évidence qu'il ne rapporte aucune perception analogue à aucune partie du cerveau. Il attribue de même la perception de l'odeur aux nerfs olfactifs (3). Les fonctions immédiates de l'ouïe, dit-il encore, consistent seulement dans la perception du son (4); il ne lui refuse que le goût de la mélodie, l'instinct du chant et celui du langage (5). Il établit à l'égard de la vue des distinctions du même genre : « La sphère d'activité immé-
» diate des yeux est, dit-il, bornée à la perception de la
» lumière et des couleurs (6). » Il ne laisse en dehors de cette sphère que la faculté d'apprécier l'harmonie des couleurs ou le talent du coloris (7) : « Le toucher, dit-il,
» enfin, est le sens le plus étendu, il occupe toute la sur-
» face du corps et se continue même dans le canal intes-
» tinal. C'est aussi le sens qui fournit à l'homme et aux

(1) *Obs.*, p. 245.
(2) *Obs.*, p. 250.
(3) *Obs.*, p. 252.
(4) *Obs.*, p. 254.
(5) *Obs.*, p. 256.
(6) *Obs.*, p. 265.
(7) *Obs.*, p. 283.

» animaux les sensations des propriétés les plus générales » du monde extérieur, telles que celle de la température, » de l'humidité et de la sécheresse, du plaisir et de la » peine (1). »

Il résulte de l'examen précédent que Spurzheim attribue les perceptions premières à d'autres organes que les conceptions, souvenirs ou jugements comparatifs, et qu'ainsi la perception et la mémoire ne sont pas pour lui, quoi qu'il en dise ailleurs, les degrés d'une seule et même faculté.

M. Vimont est tombé dans les mêmes contradictions que Spurzheim. D'un côté, il attribue la perception à un organe cérébral, la refusant aux nerfs des sens qu'il regarde comme de simples conducteurs d'impressions (2), et de l'autre, il distingue entre l'appréciation de la mélodie et du coloris et la simple perception du son et de la couleur. Or, comme il réserve au cerveau les deux premiers phénomènes, il faut bien qu'il attribue aux nerfs les deux seconds : « De même qu'il n'est pas » nécessaire, dit-il, d'avoir une *vue* exquise pour être » bon coloriste, de même aussi peut-on rencontrer » d'excellents musiciens sans une grande finesse de *l'or-* » *gane de l'ouïe.* La phrénologie comparée abonde en » faits propres à démontrer que la finesse de cet organe » n'a aucune influence, si ce n'est comme instrument de » transmission du son (3). » Mais si les organes cérébraux ne servent qu'à l'appréciation du coloris et de la mélodie,

(1) *Obs.*, p. 244.

(2) T. 2, p. 283, et dans presque tous les passages où il traite des sens extérieurs.

(3) T. 2, p. 365.

et que cette appréciation se concilie avec une vue et une ouïe mauvaises, si les nerfs visuels et auditifs ne sont que les conducteurs du son et de la couleur, où se fait donc la perception de la couleur et du son, où se trouvent enfin les organes de l'ouïe et de la vue ?

La raison qui empêche les physiologistes d'attribuer aux nerfs les fonctions des sens extérieurs, c'est que la compression de l'encéphale paraît entraver l'usage des sens, alors même que les nerfs sont encore dans la plus parfaite intégrité. Nous répondrons : 1° cette expérience prouve peut-être tout simplement que l'animal soumis à cette compression a cessé, non pas de connaître, mais de produire les signes, c'est-à-dire, les mouvements par lesquels il témoigne qu'il connaît ; 2° quand même cette expérience devrait faire refuser aux nerfs les fonctions perceptives, ce qui obligerait d'ailleurs les phrénologistes de supprimer toutes celles de leurs phrases où ils attribuent aux nerfs les fonctions des sens, cette expérience ne démontrerait pas que la partie des organes cérébraux, consacrée à la perception, fût la même que la partie consacrée à la mémoire.

Le docteur Gall, malgré les expériences de ce genre, s'était prononcé formellement pour l'opinion qui attribue aux nerfs les fonctions perceptives, et voici sur quels motifs.

« 1° Il existe des animaux, auxquels, sans fermer les » yeux à l'évidence, on ne saurait refuser le mouvement » volontaire, le sens du toucher et le sens du goût, quoi- » qu'on ne découvre rien en eux qui puisse être assimilé » au cerveau.

» 2° On a vu la moëlle épinière offrir une solution » de continuité, sans que pour cela les parties qui se

» trouvaient au-dessous de la lésion, fussent paralysées.

» 3° Supposer que les fonctions des sens ne s'exercent » que dans le cerveau, et que les nerfs ne font que rece- » voir les impressions du dehors, c'est donner à un or- » gane qui a déjà des fonctions à remplir, une autre des- » tination encore, pour laquelle la nature aurait formé » en vain des appareils particuliers.

» 4° La perfection avec laquelle des systèmes nerveux » différents de l'encéphale remplissent leurs fonctions ne » dépend nullement de la masse plus ou moins grande » du cerveau, mais de leur propre organisation. Ne se- » rait-il pas permis de conclure de ces faits que la fonction » de chaque sens est circonscrite en lui-même, et que le » cerveau ne fait qu'élaborer pour d'autres fins les im- » pressions et les idées qu'il a reçues par les sens (1)? »

Mais le docteur Gall se laisse peut-être entraîner lui-même trop loin dans sa réaction contre les physiologistes qui l'avaient précédé; car il attribue aux nerfs non-seulement la perception, mais encore la mémoire des phénomènes sensibles. Il ne réserve au cerveau que certaines fonctions supérieures relatives à ces phénomènes, telles que le goût et l'imagination, et pour cela il s'appuye sur un nombre considérable de faits, d'où il semble résulter que la perte des nerfs entraîne aussi la perte des souvenirs (2).

Mais s'était-il assuré que, dans ces exemples, la perte des nerfs n'avait pas causé de lésion cérébrale, et que cette lésion ne fût pas la cause de la perte de la mémoire. Il aurait dû au moins ajouter que ce n'était pas la

(1) *Anat.*, t. 2, p. 231.
(2) *Anat.*, t. 2, p. 233.

même partie dn nerf qui présidait à la perception et au souvenir, sous peine de contredire cette proposition dont il est l'auteur : « qu'il ne faut pas donner à un organe qui » a déjà des fonctions à remplir, une autre destina- » tion. »

En effet, il faudrait renoncer à tout espoir de fonder une organologie, si des facultés reconnues distinctes au moyen de la méthode psychologique, adoptée par Gall lui-même et par tous ses successeurs, appartenaient au même organe. Mais, il faut le dire à la satisfaction des partisans d'une doctrine organologique, les meilleures raisons démontrent qu'il y a ici en effet deux ordres d'organes différents, et que le nerf préside à la perception, et l'organe cérébral, à la mémoire. Ainsi, chez les vieillards qui continuent de percevoir les couleurs, mais qui ne les retiennent plus, l'appareil visuel externe est intact, il faut donc reporter la lésion organique à l'appareil cérébral; et chez les sourds qui continuent de se souvenir des mélodies et même d'en composer, c'est l'appareil cérébral qui doit être intact puisque l'appareil nerveux est lésé.

Au surplus, les perceptions premières, dénuées du secours des souvenirs correspondants, seraient, il faut l'avouer, bien peu instructives : elles pourraient rarement s'élever à l'idée de forme, de grandeur, de nombre, de position, de mouvement, de tons en musique ou en peinture, d'articulation et de timbre. Elles se borneraient à une étendue de tangence, de résistance ou de couleur dont on ne connaîtrait qu'en partie les limites, à une température, un son, une saveur, une odeur instan-

tanée; elles différeraient si peu de l'ignorance qu'il n'est pas étonnant qu'on ait confondu la connaissance et la mémoire, et qu'on ait pris pour organes de facultés perceptives les organes des facultés mémoratives. Mais quoique toute perception ait une durée et qu'il soit bien difficile de la séparer de la mémoire, cependant on comprend que, pour lier par la mémoire les premières parties d'un son, par exemple, aux parties suivantes, il a fallu que ces premières parties fussent perçues avant d'être retenues. Il ne faut donc pas oublier que les perceptions, si passagères, si chétives qu'elles soient dans leur isolement, nous mettent seules en possession du monde externe, et qu'elles sont les premières pierres de l'édifice intellectuel.

§ 10. Omission de quelques perceptions par les phrénologistes.

La ligne de démarcation rétablie entre les perceptions et les conceptions, nous aurons quelques lacunes à signaler sur la liste phrénologique des unes et des autres. Nous ne nous occupons en ce moment que des perceptions.

Spurzheim a parfaitement distingué la perception de la résistance qui demande l'emploi de la faculté motrice d'avec les perceptions du toucher : « Il ne faut » pas, dit-il, confondre l'organe ou les nerfs du mou- » vement et l'organe ou les nerfs du toucher (1) ; il n'est » pas sûr, poursuit-il, que l'homme soit de tous les » animaux celui qui ait le toucher le plus délicat. Le

(1) *Obs.*, p. 235-6.

» cheval et le chien sentent une mouche qui se pose » sur leur poil (1). » Cet exemple se rapporte très-exactement à la perception de l'étendue tangente que nous nous sommes efforcés de faire distinguer d'avec l'étendue résistante. Or, n'est-il pas étonnant que Spurzheim n'ait compris au nombre des fonctions tactiles que la perception de la température, de l'humidité et de la sécheresse, du plaisir et de la peine, et qu'il n'ait mentionné la perception de l'étendue qu'en dehors des fonctions du toucher (2). Ce n'est certainement pas en vertu de la température ou de l'humidité que les chevaux sentent la mouche qui se pose sur leur épiderme, ou la main qui se place sur leur croupe, sans qu'ils en éprouvent ni plaisir ni peine. Il faut donc ajouter aux perceptions du toucher mentionnées par Spurzheim celle de l'étendue purement tangible.

Quant au plaisir et à la peine, ce sont des phénomènes affectifs dont je n'ai pas à m'occuper en ce moment ; je rappelle seulement que l'attribution du plaisir et de la peine aux sens extérieurs et aux facultés intellectuelles (3) dérange un peu la division principale des organes en organes des facultés intellectuelles et organes des facultés affectives.

D'un autre côté la perception de l'humidité et de la sécheresse n'est qu'une nuance de la perception de la mollesse et de la viscosité, jointe quelquefois à celle d'un certain degré de froid, et je m'étonne que l'auteur qui

(1) *Obs.*, p. 243.
(2) *Obs.*, p. 245.
(3) *Obs.*, p. 326.

rapporte la perception de la résistance et de la fluidité à la force motrice (1), attribue aux nerfs tactiles la perception de l'humidité.

Spurzheim, qui assigne la mémoire musicale et la mémoire verbale à des organes cérébraux distincts, renvoie à l'ouïe ou aux nerfs auditifs la perception du son, qu'il paraît regarder comme une perception indivisible ; mais il doit y avoir dans la perception première les mêmes divisions que dans la mémoire : il y aurait donc lieu de compter à part la perception de l'intonation et celle de l'articulation. Indépendamment de ces deux nuances du son, nous en avons remarqué une troisième que nous avons appelée le timbre; il se pourrait qu'une oreille fût conformée de telle sorte qu'elle demeurât fermée à une ou à deux de ces modifications. Les animaux qui se guident à la voix de l'homme, perçoivent évidemment les articulations. Quelques-uns reconnaissent la voix de leur maître : ils perçoivent le timbre ; quelques autres paraissent sensibles à la musique : ils perçoivent les intonations. Pouvons-nous assurer que tous soient doués des trois espèces de perceptions ? Du moins ils ne les possèdent pas en proportion les unes des autres. Il y a donc lieu de compter ici trois perceptions au lieu d'une.

Je ferai remarquer enfin que la connaissance de l'étendue et d'une partie des limites ne doit pas figurer seulement parmi les conceptions ou mémoires. Les perceptions tactiles et visuelles, au moins, et pour ne pas parler des autres, contiennent nécessairement une per-

(1) *Obs.*, p. 244.

ception d'étendue, puisque nul n'a jamais vu ni touché un point indivisible. Elles contiennent aussi des limites. Si elles n'étaient que des impressions sans étendue et sans forme, à propos desquelles les organes internes, sans communication avec les objets extérieurs, conçussent l'étendue et la configuration, ainsi que Spurzheim le donne à entendre dans plusieurs endroits de ses ouvrages (1), cette étendue conçue ne pourrait être qu'illimitée ou renfermée dans une forme toujours la même. Il faut donc que les limites et la forme variable des étendues soient fixées dans leurs éléments par les perceptions premières. Les perceptions attribuées par Spurzheim aux sens extérieurs ne sont donc pas complètes; aux perceptions de la résistance, de la température, de la couleur, du son, de l'odeur et de la saveur, il faut ajouter celle de l'étendue purement tangible. On doit de plus diviser la perception du son en perception de l'intonation, de l'articulation et du timbre; résoudre la perception de l'humidité en perceptions de la mollesse et de la température; enfin noter que toutes les perceptions, et surtout celles du tact et de la vue, contiennent une perception d'étendue et de limites.

§ 11. Faculté interprétative.

La faculté intellectuelle qui s'éloigne le moins des sens extérieurs, c'est la faculté qui nous fait interpréter les

---

(1) *Obs.*, p. 33 et 239.

signes naturels, la faculté en vertu de laquelle certains traits du visage, certains mouvements et certains sons nous apparaissent comme manifestations de sentiments et de pensées. Cette faculté s'applique, en effet, à des phénomènes matériels; mais les figures ne sont pas pour elle de simples positions de ligne dans l'espace; les couleurs, de simples phénomènes visibles; les sons, de purs objets de l'ouïe. Le pli du front est un signe; la couleur de la prunelle, une manifestation; le mouvement de la tête, un indice; l'inflexion de la voix, une déclaration. Sous le phénomène physique, elle devine un phénomène insaisissable aux sens; en un mot, elle traduit ou interprète. Suivant la remarque de Thomas Reid (1), l'enfant reconnaît spontanément dans les traits du visage, dans l'accent de la voix, des dispositions internes qui lui sont favorables ou défavorables, et il fait cette interprétation bien avant de remarquer qu'il produit de son côté les mêmes phénomènes, et en conséquence bien avant de les employer sciemment comme signes. C'est faute d'avoir remarqué la priorité de l'interprétation sur la signification intentionnelle, qu'on a mal saisi la nature du langage, et qu'on l'a regardé comme le fruit d'une invention humaine. On a oublié que pour employer volontairement un geste ou une inflexion de voix comme *signe*, *manifestation*, *indice*, il fallait que ce geste ou cette inflexion eût été déjà interprétée involontairement et par nous-mêmes qui l'employons et par ceux à qui nous voulons l'adresser. Comment, en effet, leur en donnerions-nous le sens? Ce ne serait qu'à l'aide d'autres gestes ou

---

(1) T. 2, p. 89-109; t. 5, p. 118-123.

d'autres sons qui auraient été compris naturellement ou qu'il eût été impossible de faire comprendre.

Cette interprétation naturelle, nous la faisons sur les gestes et les accents d'autrui, avant de la faire sur nos propres gestes et nos propres accents. La faculté du langage est donc interprétative avant d'être volontairement significative, ou expressive. Lorsque le geste ou l'accent expressif est involontaire, il n'est que l'action de la faculté motrice qui meut les muscles des membres, de la face, de la poitrine et du gosier, sous l'influence d'une faculté affective ou intellectuelle; et lorsque l'expression est volontaire, l'esprit a saisi le sens du geste ou de l'accent; il le reproduit sachant, en vertu de la faculté interprétative, ce que signifie ce phénomène, et usant du pouvoir de la volonté sur la faculté motrice. On a supposé que chacun de nous instituait séparément ses propres signes, qu'il choisissait à son gré un certain nombre de phénomènes, qu'il les revêtait volontairement du caractère de signe, qu'il supposait ensuite par induction, que les autres hommes suivaient la même marche, et qu'il n'arrivait à comprendre le langage d'autrui qu'après l'avoir parlé lui-même. D'abord comment s'expliquerait-on que ce choix arbitraire tombât chez tous les hommes sur des gestes et des sons, et ce qu'il y aurait de plus étonnant, sur les mêmes tons et les mêmes gestes. Secondement, si nos semblables n'étaient pas disposés par leur nature à prendre tels phénomènes physiques pour des déclarations de pensée, notre choix arbitraire ne parviendrait pas à rendre ces phénomènes intelligibles. Nous resterions dans notre solitude, et ne serions pas plus compris que des insectes agitant leurs antennes ou produisant leur bourdonnement. En troisième lieu,

pour donner même arbitrairement à certains phénomènes le caractère de signe ou de manifestation, il faut que nous ayons nous-mêmes l'idée de signe. Or, le rapport de signification ou de traduction, est tout à fait *sui generis*. Ce n'est pas un rapport de pure concomitance : le geste n'accompagne pas seulement la pensée dans le temps et l'espace, il la décèle. Ce n'est pas un rapport de succession : le jour succède à la nuit, et le jour ne signifie pas la nuit ; ni un rapport de substance et de mode : le geste n'est pas une qualité de la pensée, ni la pensée une qualité du geste ; ce n'est pas un rapport de cause et d'effet : car si la percussion est une cause de la chaleur, celle-ci n'est pas la traduction de la percussion, comme un regard sombre est la traduction du mécontentement ; enfin ce n'est pas un rapport de ressemblance : qu'y a-t-il de semblable entre un mouvement de tête et le refus, le doute ou le consentement ?

Le rapport de traduction qui lie certains phénomènes matériels aux phénomènes externes, est donc un rapport spécial donné par une faculté particulière.

Mais cette faculté ne prend pas pour des signes tous les phénomènes matériels indistinctement ; elle n'attache ce caractère qu'à un certain nombre de faits extérieurs qui sont partout les mêmes. Ainsi, sur toute la terre, l'inclinaison de la tête en avant signifie l'assentiment ; son mouvement horizontal de droite à gauche manifeste le refus ; son mouvement en arrière traduit l'étonnement ; son balancement oblique exprime le doute ; la joie est signifiée par une bouche qui s'entr'ouvre et dont les coins s'écartent ; le souci, par des lèvres qui se collent l'une contre l'autre et qui se portent en avant. En tous lieux,

la prière s'énonce par les mains jointes; la menace par le poing fermé. Toutes les nuances de la pensée, toutes les émotions du cœur ont leur langage naturel.

Les premiers instituteurs des sourds-muets, dominés sciemment ou à leur insu par une philosophie qui ne reconnaît aucune faculté innée, composaient pour leurs élèves des signes conventionnels. Pour donner à ces phénomènes extérieurs le caractère de signes, il fallait qu'il y eût d'abord entre le maître et le disciple une manière naturelle de s'entendre, c'est-à-dire, une faculté innée d'interprétation, c'est ce qu'on ne remarquait pas. Mais dans le sein de l'école, à côté du langage artificiel, le langage naturel se développait, et les élèves, au grand étonnement du maître, furent bientôt en possession d'un langage qui n'était de l'invention de personne et qui devenait plus rapide, plus souple et plus riche que le langage d'institution magistrale. Il fallut que le maître apprît la langue des disciples, pour communiquer plus promptement et plus sûrement avec eux. Aujourd'hui, dans chaque institution de sourds-muets, il existe un langage des gestes naturels, que le maître et les élèves parlent de préférence au langage de convention. Ce qu'il faut remarquer, c'est que ce langage est le même dans toutes les écoles, dans celles de la Russie comme de la France, de l'Amérique comme de l'Allemagne, bien qu'elles n'aient pas eu ensemble de communication. Deux sourds-muets qui se rencontrent, des deux extrémités du monde, se comprennent sur-le-champ, et conversent ensemble comme des compatriotes ou des condisciples.

Maintenant, quelle est la limite du langage naturel?

La partie expressive de la force motrice ne comprend pas seulement les mouvements des muscles du visage, de la tête et des bras : elle s'étend aux émissions de voix, aux accents et aux inflexions. On dit ordinairement que le langage naturel ne renferme que les sons inarticulés; mais ce n'est pas assez dire. Les interjections se ressemblent dans toutes les langues ; elles font partie de ce que tout le monde nomme le langage naturel, et les interjections sont déjà des articulations ; elles comprennent les sons voyelles et quelques sons consonnes. Il est inspiré à l'homme d'interpréter la voix comme les gestes, et de se servir, d'abord involontairement et ensuite avec intention, de sa voix comme de ses gestes pour se faire comprendre. On n'a pas assez observé que l'enfant encore au maillot est tout aussi naturellement frappé des accents et des inflexions articulées de la voix de sa mère que de l'expression de sa physionomie; que quand il commence de son côté à signifier involontairement, et sans s'en apercevoir, il emploie autant la voix articulée que le geste. Les sourds-muets eux-mêmes, tout en s'exprimant par gestes, produisent des sons articulés, et c'est en attirant leur attention sur ceux qui leur échappent qu'on les leur fait répéter, qu'on y associe le signe qui les représente dans l'écriture, et qu'on leur enseigne à lire à haute voix.

Ceux des philosophes qui veulent tout expliquer dans l'intelligence par un choix raisonné entre les données des sens extérieurs, ont supposé que l'homme avait tâtonné entre différents moyens d'expressions, tels que les figures tangibles, les couleurs, les bruits extérieurs, les tons musicaux, les odeurs, les saveurs et les articulations, et

qu'il s'était arrêté à ces dernières comme à des instruments plus commodes. De ce que le raisonnement nous conduit quelquefois au même but que la nature, on a souvent conclu que l'inspiration naturelle n'existait pas. Mais sur ce pied, on pourrait aussi révoquer en doute l'existence de l'appétit. Notre corps ayant besoin de nourriture pour se soutenir, le raisonnement pourrait nous faire prendre le parti de lui donner des aliments à certaines époques périodiques ; mais la nature n'en a pas moins pris la précaution de nous faire sentir, à certains moments du jour, un vif besoin de nourriture et une forte impulsion à la chercher. Elle nous mène ainsi plus sûrement et plus promptement au but qu'elle se propose, et nous serions bien malheureux si ce but était justement l'opposé de celui auquel nous conduirait le raisonnement.

Dans toutes les institutions qui sont réellement humaines, une nation parcourt différents degrés aux diverses époques de son existence, et les nations marchant dans ce progrès d'une vitesse inégale, se trouvent à de grandes distances les unes des autres. Pour l'écriture, par exemple, il y a un temps où une nation n'écrit pas, un autre où elle peint, un autre où elle abrège les peintures. Plus tard le signe écrit représente l'idée ; plus tard encore il représente le mot tout entier ; puis dans un temps plus avancé la syllabe, et enfin il dissout la syllabe et arrive à la lettre. Ainsi, tandis que nous sommes parvenus à ce dernier progrès, les Chinois ont encore autant de signes écrits que de mots. A l'égard des méthodes de numération les différences sont les mêmes : parmi les peuples, les uns comptent avec des planchettes, les autres avec des nœuds,

les troisièmes, comme les Romains, avec des lettres d'un embarrassant attirail; les quatrièmes, comme les Arabes, avec des signes abrégés qui ont une valeur par eux-mêmes et par la place qu'ils occupent.

Si les peuples avaient hésité dans le choix des moyens de communication, et qu'ils eussent essayé les différents procédés qu'on leur prête, les uns s'exprimeraient avec de petites figures de bois, les autres avec des pièces d'étoffes diversement colorées, ceux-ci en frappant sur des corps de différents timbres, ceux-là en mariant les couleurs, d'autres encore par les intonations musicales. Or tous les peuples, même les plus barbares, se servent des articulations.

Ce ne peut être le raisonnement qui les ait conduits à ce choix, et qui leur ait fait varier les articulations suivant toutes les délicatesses de la pensée et du sentiment. Les peuples qui sont encore dans la plus profonde barbarie, qui n'ont fait usage du raisonnement dans aucune des branches auxquelles le raisonnement s'applique, qui ne l'ont employé à l'amélioration ni de leur nourriture, ni de leur vêtement, ni de leur habitation, ces peuples ont des langues admirables. Celles des Berbères, des Wolofs, des Chirokees offrent une complication et une richesse qui manquent à la nôtre. Nous avons tout à leur apprendre sous le rapport des arts de raisonnement, rien sous le rapport du langage.

Si l'on disait que ces populations sont les débris d'un grand peuple autrefois florissant dont les monuments se retrouvent de jour en jour, et qu'ainsi la langue est

chez elles une tradition ; nous demanderions comment ces peuples auraient conservé l'art merveilleux de la parole, eux qui auraient laissé perdre l'art plus simple de peindre ou de sculpter, l'art plus grossier de tisser ou de bâtir, et qui n'auraient gardé enfin aucune trace du plus facile des arts mécaniques.

Il est donc probablement naturel à l'homme de se servir des articulations en les interprétant, c'est-à-dire de les prendre pour signes. L'inspiration naturelle va-t-elle jusqu'à faire attacher certaines articulations précises à certaines pensées? N'expliquerait-on pas ainsi la communauté de radicaux que l'on découvre peu à peu entre toutes les langues ? Une fois reconnu qu'il serait inspiré à l'homme d'attacher l'idée de signe à l'emploi de l'articulation, l'imitation du son naturel des objets donnerait déjà l'origine d'un assez grand nombre de ces articulations. Secondement, sous l'influence de telle ou telle impression, soit de joie, de tristesse, d'amour, de haine, d'effroi ou d'admiration, le corps et principalement l'organe vocal prennent une disposition particulière : le souffle poussé dans l'organe doit produire alors un son particulier, comme jouir, gai, gaieté, suave, doux, peur, poids, frémir, froid, horreur ; ce qui donnerait l'origine d'une classe de radicaux non moins nombreuse que la première. La diversité des désinences s'expliquerait par la diversité de l'organe vocal et de l'organe auditif, qui diffèrent de race à race, et qui pourraient être considérés comme ayant influé sur les radicaux eux-mêmes, si l'on arrivait à découvrir définitivement des langues irréductibles les unes aux autres.

Dans ce second cas, la différence des langues viendrait encore d'une cause naturelle, et non d'un choix arbitraire.

La langue d'un peuple n'est pas constituée seulement par sa faculté interprétative ; elle est le reflet de toutes les facultés de son esprit. S'il est fort occupé des objets de la perception physique, sa langue contiendra beaucoup de mots concrets et individuels ; s'il aime à se laisser entraîner à la pente de la généralisation, sa langue s'enrichira d'un grand nombre de mots généraux et abstraits. S'il n'est pas avancé dans l'analyse des idées, ses mots exprimeront beaucoup de choses à la fois et il aura des déclinaisons et des conjugaisons très-compliquées ; s'il a eu le loisir et le goût de la réflexion, il exprimera les rapports des substantifs non par leur désinence, mais par des prépositions, et il rendra le mode, le temps, le nombre et la personne des verbes non plus par des appendices au radical mais par des pronoms et des auxiliaires.

Quoi qu'il en soit de l'origine des radicaux et des désinences, la tendance naturelle à produire des interjections qui sont déjà articulées, tendance qui se remarque chez les enfants avant la fin de la première année, et même chez les sourds-muets, l'attention particulière que les enfants apportent à la parole qu'ils entendent, l'emploi universel des articulations chez les peuples même les plus barbares, tout cela nous prouve assez que le langage naturel comprend non-seulement le jeu de la physionomie et les gestes, mais encore des articulations, quand même il faudrait reconnaître, ce

qui est douteux, l'intervention de la liberté humaine dans le choix de telles ou telles articulations.

§ 12. Théorie phrénologique du langage.

Sur ce beau problème du langage, la phrénologie n'a produit que des ténèbres et des contradictions : le docteur Gall commence par dire : « Chaque langue soit composée de gestes et de sons, soit articulée, est un produit naturel des sentiments et des idées intérieures (1). » Le docteur semble ici regarder le langage non comme le fruit d'une faculté particulière, mais comme le résultat de toutes les facultés. Ailleurs il établit pour le langage trois facultés particulières et distinctes : « 1° le talent de la mimique qui règle la démarche, le geste, le son de la voix, fournit les intonations justes et les gestes appropriés aux paroles, et donne l'expression et la vie aux ouvrages de l'art (2) ; 2° le sens des mots ou le sens des noms, mémoire des mots, mémoire verbale ; 3° le sens du langage de parole, ou le talent de la philologie (3). »

Il suffit d'une réaction des facultés intellectuelles ou affectives sur la faculté motrice, et par elle, sur l'organe de la voix et sur les membres du corps, pour expliquer le geste, l'accent de la voix et de l'articulation involontaire, c'est-à-dire le langage incompris de celui

(1) T. 1, p. 175.
(2) T. 4, p. 233.
(3) T. 4, p. 68-79.

qui le parle ou que nous produisons sans en avoir l'intelligence. Nous ne voyons donc pas la nécessité d'une faculté mimique, différente de la force motrice pour la production de ces phénomènes. Il ne faut de faculté spéciale que pour les comprendre ou les interpréter. Spurzheim serait de notre avis sur ce point, car il a réduit la *faculté mimique* de Gall à un simple amour de l'imitation, laissant à chaque faculté le soin de se manifester au dehors par des expressions qui lui sont propres. « Toute faculté étant active, dit-il, mani- » feste son activité par des signes extérieurs... La tête » est ordinairement portée dans la direction du siége de » l'organe... (1). » Quant au *sens des mots* et au *sens du langage de parole*, Gall a voulu désigner par ces dénominations un peu semblables, d'un côté, la mémoire des mots et de l'autre l'intelligence de la parole, ce qui est une distinction fondée en expérience.

Mais au sujet de l'intelligence de la parole, le docteur laisse voir bien des tergiversations.

D'abord, il ne donne nulle part une explication satisfaisante, de ce qu'il entend par ces termes. Il ne fait point ressortir le caractère interprétatif de la faculté du langage. Il attribue à cette faculté la rédaction des dictionnaires, qui pourrait tout aussi bien appartenir à la mémoire des mots, et le besoin d'écrire l'histoire, d'approfondir les antiquités, qui n'a pas un rapport spécial avec la faculté interprétative. Quant à la question de savoir si la parole est d'institution naturelle ou d'invention arbitraire, le docteur Gall émet successivement l'une et l'autre solution. Il dit, d'une part, que les animaux ont un langage arti-

(1) *Obs.*, p. 96 et 301.

culé (1), que le langage des sons est naturel (2), et de l'autre, que le langage de parole est de tous les signes *artificiels* possibles, le plus commode à employer (3), et il parle de *signes arbitraires*, tels que le langage de parole (4). Ailleurs il revient à l'opinion que le langage est le résultat de toutes les facultés. « Tous les signes pos-» sibles, le langage d'action, aussi bien que celui de » parole, sont un produit de l'activité des facultés... » Il est dans la nature de l'homme et de l'animal de » produire des sons ou des signes dès qu'ils sont affec-» tés (5), » et enfin il trouve le moyen de confondre deux doctrines différentes dans une seule phrase : « Le » langage de parole est un effet de nos facultés inté-» rieures, et un organe particulier du cerveau préside » à cette admirable fonction. » Si le langage de parole est un effet général des facultés, il n'est pas le produit d'une faculté spéciale ou d'un organe particulier.

Cette incertitude des maîtres a jeté les disciples dans la perplexité.

Spurzheim distingue un langage naturel et un langage arbitraire. Le premier lui paraît le résultat de toutes les facultés, et le second, le produit d'une faculté spéciale.

« Toute faculté étant active, dit-il, manifeste son » activité par des signes extérieurs qui sont compris » de tous les êtres doués de la même faculté (6)... La

(1) T. 4, p. 89.
(2) *Ib.*, p. 94.
(3) *Ib.*, p. 95.
(4) *Ib.*, p. 96.
(5) *Ib.*, p. 93-94.
(6) *Ib.*, p. 301.

» tête est ordinairement portée dans la direction du
» siége de l'organe : ceux qui ont de l'amour-propre,
» tiennent la tête levée en arrière (1)..... Le chien com-
» prend parfaitement les signes de la colère de son maî-
» tre, parce qu'il a cette affection comme lui, mais il ne
» comprendra jamais les signes de la vénération, parce
» qu'il est privé de ce sentiment (2). »

D'après cette première partie de la théorie, toutes les facultés de l'âme sont interprétatives, par cela seul qu'elles sont expressives, ou qu'elles déterminent certains mouvements ; mais n'est-ce pas mêler deux choses fort différentes, confondre deux phénomènes qui ne sont pas en proportion l'un de l'autre, et qui demeurent souvent séparés. Pour prendre l'exemple du docteur allemand, autre chose est de vénérer, autre chose est de comprendre ou d'interpréter une certaine attitude du corps comme signe de vénération. La faculté interprétative devine, dans le mouvement musculaire ou dans l'émission de la voix, le phénomène psychologique de la vénération. Il faut, sans doute, que celui qui fait cette traduction ait l'idée de la vénération, et il ne peut l'avoir acquise qu'en éprouvant ce sentiment ; voilà pourquoi on ne comprend que les signes des émotions ou des pensées qu'on partage ; mais de ce qu'on éprouve la vénération, il n'en résulte pas qu'on en connaisse nécessairement le signe matériel. Autrement les hommes les plus faciles à émouvoir et les penseurs les plus profonds seraient les plus habiles physionomistes. La passion n'est pas l'interprétation, la

(1) *Obs.*, p. 96.
(2) *Ib.*, p. 301.

faculté de sentir ou de penser, n'est pas la faculté d'interpréter.

Spurzheim aurait donc bien fait, à ce qu'il semble, de constituer à part une faculté du langage naturel, c'est-à-dire une faculté d'interprétation, car ne l'oublions pas, la faculté du langage est d'abord interprétative : nous n'employons volontairement un signe, qu'après l'avoir d'abord interprété involontairement, et parce que nous supposons que les autres l'interpréteront de la même manière.

Voyons maintenant l'opinion de Spurzheim sur le langage artificiel : « L'homme, dit-il, a un langage naturel, » mais il *invente* encore des signes artificiels pour communiquer ses sensations et ses idées. Ce langage *arbitraire* » emploie toutes sortes de signes écrits ou imprimés. » Les chimistes, les arithméticiens, les mathématiciens, » les géomètres, les géographes, les musiciens, les » mécaniciens, ont leurs signes muets, qui leur servent à » s'expliquer de la manière la plus simple et la plus abrégée. On se donne des avis à de grandes distances par » le simple mouvement de quelques leviers, par des » feux, etc. (1). Les hommes *préfèrent* les langues vocales » parce qu'elles sont plus commodes ; mais si ce moyen de » communication vient à leur manquer, ils ont recours à » des signes *calculés pour les yeux*, comme font les sourds-muets (2)... Les hommes, par leurs facultés réflectives, » conviennent de la nécessité d'avoir des signes arbitraires ; ces signes *peuvent* être vocaux ; mais ceux » qui s'imaginent que les sons articulés ont une signifi-

(1) *Obs*, p. 258.
(2) *Obs.*, p. 259.

» cation par eux-mêmes sont dans l'erreur ; les langues
» sont différentes ; les signes vocaux sont les plus com-
» modes, et c'est pourquoi on s'en sert de préférence; mais
» dans les cas où ils ne sont pas applicables, comme
» lorsqu'il faut communiquer avec les sourds ou *les per-*
» *sonnes absentes*, on a recours à des *gestes* ou à des
» *signes écrits.* Avec un être privé de la vue et de
» l'ouïe on aurait besoin de signes adaptés au toucher.
» Tous ces *signes arbitraires* n'ont aucune signification
» par eux-mêmes. Les facultés supérieures de l'entende-
» ment humain éprouvent le besoin de *signes arbi-*
» *traires*, et il y a une faculté qui les aime, les cher-
» che, les connaît et examine leur rapport ; c'est la
» faculté du langage artificiel (1). »

N'est-on pas frappé d'abord de cette contradiction dans les termes : une faculté *naturelle* du *langage artificiel !* S'il y a dans notre nature une faculté qui nous pousse à chercher et à employer des signes, ces signes ne sont ni arbitraires, ni conventionnels, ni artificiels. Mais de plus, l'auteur a confondu les signes vraiment naturels et les signes artificiels; il met sur la même ligne : les *gestes*, les *sons articulés*, l'écriture, la notation arithmétique, l'algèbre, la notation musicale, la télégraphie, la pyrographie, et cette stéréographie que l'on pourrait inventer pour s'entendre avec un homme sourd et aveugle. Il n'y a point de peuple qui ne se trouve dans des circonstances extérieures, favorables au développement de tous ces moyens de communication ; pourquoi donc ne les rencontre-t-on pas tous chez tous les peuples ? Pourquoi

(1) *Obs.*, p. 302-3.

les gestes et les sons articulés se trouvent-ils seuls d'un usage universel ? Ces deux derniers moyens sont, dites-vous, les plus commodes ; mais montrez-nous que tous les peuples ont réglé tous leurs autres usages sur le pied de la plus grande commodité? Montrez-nous que les barbares ont trouvé la manière la plus commode de se vêtir, de se loger et de se nourrir ? Pour communiquer avec les personnes absentes, les gestes et les sons ne servent plus de rien ; les signes écrits sont alors les plus commodes : pourquoi donc tous les peuples n'emploient-ils pas l'écriture ? Vous avez distingué vous-même un langage naturel et un langage artificiel ; mais si vous placez les *gestes* dans le second, que restera-t-il au premier ? Peut-être parlez-vous des gestes de convention et des alphabets manuels, inventés par les instituteurs des sourds-muets ? Ces derniers signes sont en effet arbitraires, artificiels ; mais aussi ne sont-ils pas le fruit d'une faculté spéciale naturelle ; on en connaît l'inventeur, et les sourds-muets les abandonnent promptement pour revenir entre eux au véritable langage de la nature.

Les hommes étant mis en possession d'une faculté interprétative, cette faculté doit s'appliquer à certains phénomènes extérieurs prédestinés. Elle fournit l'idée spéciale de signe, et nous met en mesure de nous comprendre les uns les autres. Nous pouvons alors convenir entre nous de nouveaux moyens de communication, établir de nouveaux signes, comme l'écriture, la télégraphie ; si un peuple a dans l'imagination un peu de poésie et de grâce, il invente comme en Orient le

langage des fleurs ; si son esprit est plus porté à l'abstraction, il arrive à l'algèbre. Mais ces inventions qui proviennent du raisonnement et de la réflexion, sont successives et coïncident avec d'autres découvertes. La réflexion et le raisonnement ne sont pas des facultés spéciales; elles ne sont que l'activité prolongée de toutes les facultés de l'esprit, et leur application est générale : ainsi l'invention de l'écriture coïncide avec celle de la navigation ; l'invention de l'imprimerie avec celle des postes; l'invention de la télégraphie avec celle de la machine à vapeur. Montrez-nous les inventions qui ont coïncidé, chez les sauvages de l'Amérique , avec celle des gestes et du langage articulé.

De tout cela nous concluons : 1° que l'écriture , l'algèbre, etc., sont bien des inventions humaines, des signes conventionnels, et qu'il ne faut pas les regarder comme le produit d'une faculté particulière ; 2° que la vraie faculté du langage détermine l'emploi et l'intelligence de certains phénomènes, qui sont les vrais signes naturels , et que parmi ces signes, il faut compter le jeu de la physionomie, les gestes et aussi les articulations.

Le docteur allemand ne paraît pas avoir bien saisi théoriquement la limite où s'arrête le langage naturel et où commence le langage de convention, et c'est pour cela qu'il a rapporté à la faculté du langage l'écriture , l'algèbre , etc. Mais s'il eût fait attention aux exemples organologiques sur lesquels s'appuie sa théorie, il aurait vu que ces exemples concernent tous l'emploi de l'articulation ; qu'en conséquence il devait la distinguer des autres moyens de communication , et ne pas la regarder

comme artificielle. Ainsi les condisciples de Gall, auxquels Spurzheim attribue la faculté du langage, n'étaient remarquables que par la facilité avec laquelle ils retenaient et employaient les mots, et l'on ne dit pas que ces jeunes gens aient inventé le télégraphe, l'algèbre, ou tout autre moyen factice de signification.

Pour donner des exemples du dérangement de la faculté du langage, Spurzheim rapporte l'histoire de quelques idiots qui peuvent prononcer des paroles isolées, mais qui ne les lient pas entre elles (1). Il cite encore des malades frappés d'apoplexie qui se rappellent les signes vocaux, mais qui ne peuvent plus les prononcer (2). Tous ces exemples ont trait aux articulations. Pour prouver que la faculté du langage ne dépend pas des organes extérieurs, il rapporte l'exemple de quelques personnes, qui, privées de la langue par un vice originel, « ont senti le besoin de se communi- » quer aux autres, et ont tâché de prononcer des signes » vocaux (3). » Or, si la faculté du langage produisait indifféremment les articulations, l'écriture, la télégraphie, les gestes conventionnels, ces malheureux auraient bien dû choisir quelqu'un de ces derniers moyens, et ils ont eu cependant recours à la parole, à ce procédé qui n'a obtenu, dit-on, la préférence qu'en vertu de sa commodité.

Enfin, le docteur termine par cette observation fort juste, que certains animaux, comme le chien et le cheval, comprennent la signification de quelques mots, même en

---

(1) *Obs.*, p. 304.
(2) *Ib.*
(3) *Ib.*

différentes langues, et c'est ce qu'il appelle comprendre le langage artificiel ; mais alors, pourquoi ces animaux ne comprendraient-ils pas l'écriture, la télégraphie et le langage des fleurs? L'exemple pris des animaux me paraît surtout de nature à faire saisir aux phrénologistes la véritable limite entre le langage naturel et le langage d'invention.

La faculté du langage naturel s'étend à l'articulation ; mais autre chose est d'être porté par sa nature à prendre l'articulation comme signe, autre chose est de retenir un grand nombre d'articulations, et surtout les articulations insignifiantes. La mémoire verbale serait donc un puissant auxiliaire de la faculté du signe ; mais elle s'en distinguerait, ainsi que l'avait pensé le docteur Gall (1). « Gall, dit Spurzheim, avait distingué l'organe des mots » et l'organe des langues... ; mais il me semble que c'est » la même faculté qui apprend les mots par cœur et » qui aime à étudier l'esprit des langues... Cette faculté » aime et connaît les signes artificiels, leur rapport et » leur construction, de même que la faculté des couleurs » aime et connaît les couleurs et leurs combinaisons har- » monieuses (2). »

D'après l'analogie signalée par Spurzheim, la faculté du langage nous porterait à l'étude des langues douces et euphoniques, et nous éloignerait des langues rudes et aspirées. Aimer l'euphonie du langage n'est pas la même chose que chercher à pénétrer les secrets de la grammaire ; cette dernière étude appartient aux facultés les plus hautes de l'esprit, et Spurzheim s'est contredit sur

---

(1) *Anat.*, t 4, p. 68 et 79.
(2) *Obs.*, p. 300.

ce point, puisqu'il avance ailleurs que la faculté du langage ne nous pousse à l'étude de l'étymologie et de l'esprit des langues que par sa combinaison avec d'autres facultés qu'il appelle *comparaison* et *causalité* (1).

Le docteur Gall avait donc bien fait, ce me semble, de distinguer la faculté du langage d'avec la mémoire verbale, comme elle se distingue de la mémoire des figures ou des gestes. J'ai entendu Spurzheim citer l'exemple d'un artisan irlandais qui avait la passion de lire des dictionnaires de langue étrangère, sans s'informer même de la signification des mots. Le docteur fait probablement allusion à cet exemple lorsqu'il dit dans un de ses ouvrages : « Quelques personnes apprennent beaucoup de signes sans connaître leur signification (2). » Spurzheim n'a pas fait attention à cette phrase : il se donnait ici à lui-même la démonstration que la mémoire des mots peut se séparer de la faculté du langage ; car des signes vocaux dont on ne connaît pas la signification, ne sont plus des signes, mais seulement des articulations. Une seconde preuve de cette distinction, c'est que certaines personnes retiennent les noms propres, ordinairement dépourvus de sens ou de rapport avec les individus qu'ils désignent, tandis que d'autres ne peuvent retenir que les articulations dont ils comprennent parfaitement le sens, et qui deviennent alors de véritables signes. Nous nous expliquerions encore, par la distinction entre la mémoire des articulations insignifiantes et la faculté interprétative, ces ruines partielles de la mémoire qui emportent le souvenir des noms

(1) *Obs.*, p. 309.
(2) *Obs.*, p. 303.

propres en laissant celui des noms de qualité (1); car les noms propres n'ont ordinairement avec leurs objets qu'un rapport de concomitance, et pour ainsi dire de superposition, tandis que les noms de qualité, tels que les noms communs, les adjectifs ou les verbes, sont les seuls véritablement expressifs ou significatifs, étant, pour la plupart, des harmonies imitatives ou le résultat de la disposition physiologique du corps sous telle ou telle impression.

En résumé, la faculté du langage est une faculté interprétative à laquelle nous devons l'idée spéciale de signe, de traduction, de manifestation. Elle ne peut devenir volontairement significative qu'après avoir été interprétative. Elle nous fait considérer naturellement tel jeu de la physionomie, tel mouvement de la tête, telle attitude du corps, tel geste du bras, tel accent de la voix, telle interjection articulée pour la déclaration de telle pensée ou de tel sentiment; elle nous pousse à comprendre l'articulation comme un signe particulier, et à l'employer comme tel, soit en imitant le son naturel des objets, soit en laissant notre organe vocal produire de lui-même l'articulation qui résulte de l'état du corps sous telle ou telle impression. Au reste, la faculté d'interpréter l'articulation naturelle, n'implique pas la production nécessaire de certains radicaux; elle laisse place à l'opinion qui suppose que l'homme aurait fait usage de sa liberté dans le choix, non pas de l'articulation, mais de telles ou telles articulations particulières, dont il aurait fixé le sens par le geste, quoique cette opération nous paraisse bien merveilleuse pour des barbares. Dans tous

(1) Spurzheim, *Obs.*, p. 307.

les cas, la faculté interprétative se distingue de la mémoire des mots comme de la mémoire des gestes et des figures.

Notre dissentiment avec Spurzheim, au sujet de la faculté du langage, porte donc sur les points suivants : 1° il n'a pas distingué le langage naturel ou l'interprétation spontanée d'avec les autres facultés de l'âme, supposant à tort que par cela seul qu'une faculté existe, elle a l'intelligence des phénomènes extérieurs qui l'expriment; 2° il n'a pas renfermé l'articulation dans la faculté naturelle du langage; 3° il a supposé une faculté naturelle du langage artificiel; ce qui est une contradiction dans les termes; 4° il a confondu la faculté interprétative avec la mémoire des mots.

Le docteur Fossati, dans ses notes additionnelles à la traduction du manuel de M. Combe, attribue le langage des gestes à la *faculté mimique* de Gall, et l'usage de la parole, à la faculté du langage (1); mais il ne distingue pas entre la production et l'interprétation du geste et de la parole. Sous le rapport de l'interprétation, la faculté du langage est indivisible : celui qui comprend le geste comprend également bien l'accent de la voix. Quant à la production des phénomènes expressifs, on peut faire des distinctions, et comme le dit M. Fossati : « Il y a des » mimes très-habiles qui ne savent pas trouver de mots » pour exprimer leurs idées, et des parleurs infatigables » qui ne savent accompagner leurs discours d'aucun geste » expressif (2). » Mais il en résulte seulement que la

---

(1) *Nouv. manuel*, p. 206.
(2) *Ibid.*, p. 206-7.

production du geste est distincte de la mémoire des mots, et non pas que le geste soit produit par un organe de la *mimique*, distinct de celui de la faculté motrice.

M. Vimont a partagé les incertitudes de ses prédécesseurs. Il établit : 1° « un organe des sons articulés et non » articulés ou faculté du langage (1) ; 2° un organe du » langage d'expression ou du talent d'imitation (2) ; 3° une » mimique naturelle des facultés fondamentales résultant » de l'action de chaque organe (3). » Voici, par exemple, la mimique du courage chez les militaires : « La portion » droite du shacko se trouve abaissée vers l'épaule droite, » tandis que la gauche plus élevée laisse à découvert la » région du courage (4). » Les phrénologistes nous enseignent que les organes sont doubles, et symétriquement répétés dans la partie droite et dans la partie gauche de la tête. Le schako mis de côté ne peut donc découvrir l'un des deux organes du courage qu'en couvrant l'autre, et sur ce pied le conscrit qui porte le schako renversé en arrière, devrait avoir l'air beaucoup plus courageux. Mais laissons de côté cette nouvelle preuve d'une aveugle complaisance pour une doctrine chérie, et relevons le vice fondamental de la théorie de l'auteur. D'après cette théorie un cri expressif comme celui d'Achille dans Homère, pourrait se rapporter : 1° à l'organe des sons articulés ou non articulés ; 2° à l'organe du langage d'expression, et 3° à la mimique des facultés fondamentales. C'est trop de trois

(1) *Traité de phrén.*, t. 2, p. 332-344.
(2) *Ibid.*, p. 373.
(3) *Ibid.*, p. 570.
(4) *Ibid.*, p. 577.

causes pour un seul effet. M. Vimont s'efforce en vain de dissimuler ce triple emploi en disant : « Chaque faculté, » lorsqu'elle entre en action, est accompagnée de signes » extérieurs ; ces signes peuvent se rencontrer chez toutes les personnes. Il n'en est pas de même de la faculté de » les reproduire *à volonté :* celle-ci suppose un organe » particulier, c'est-à-dire, le grand développement d'un » organe (1). » On peut reproduire *volontairement* un mouvement des bras sans avoir l'intention de donner aucun signe : il n'y a là que l'action de la faculté motrice et de la volonté ; et l'on peut interpréter *involontairement* un geste qu'on a produit également *sans volonté.* Ce n'est donc pas l'intervention de la volonté dans le mouvement qui le constitue signe, c'est l'action d'une faculté intellectuelle spéciale, de la faculté interprétative dont les phrénologistes n'ont pas saisi le caractère.

---

(1) *Ibid.*, p. 373.

CHAPITRE II.

Facultés de mémoire.

§ 1. Des diverses espèces de mémoires.

Les souvenirs sont des phénomènes étroitement liés aux perceptions, et ils forment, comme le second plan de l'intelligence.

Chaque souvenir contient une conception ou une représentation mentale d'un objet absent. La conception est lente ou prompte, tenace ou fugitive. Si nous n'avons besoin que d'un petit nombre d'expériences pour nous représenter facilement l'objet en son absence, nous disons que notre mémoire est prompte ou facile. Si la représentation s'accomplit longtemps encore après la dernière expérience, nous disons que notre mémoire est tenace.

Nous ne distinguons pas les conceptions sous le rapport de l'exactitude, parce qu'une représentation plus ou moins exacte est une somme plus ou moins complète de représentations partielles. Il y a ici une différence de nombre plutôt que de qualité.

Rarement la promptitude et la ténacité sont réunies dans une même mémoire. L'excellence de mémoire consiste dans cette réunion, qui n'est pas accordée à tous au même degré, pour tous les objets, et c'est là ce qui constitue la diversité des mémoires.

On conçoit *à priori* qu'il doit exister autant d'espèces de mémoires que d'espèces de perceptions : l'expérience confirme cette conjecture et prouve même que la mémoire divise là où la perception ne divisait pas. Il faut non-seulement compter des mémoires correspondantes au toucher, à la vue, à l'ouïe, à l'odorat et au goût, mais il faut distinguer plusieurs mémoires dans le sein de chacune d'elle.

Ainsi dans la mémoire du toucher, nous avons à distinguer : 1° le souvenir de l'étendue tangible ; 2° celui de la forme et de la position respective des corps ; 3° celui de la température. Tel qui juge bien de l'étendue, ne juge pas toujours bien de la forme, ou de la température, et réciproquement ; or juger comparativement, c'est se souvenir.

Quant à la mémoire du poids et de la résistance, elle ne correspond pas au toucher, mais à la faculté motrice.

Dans la mémoire de la vue, nous devons compter : 1° la mémoire des couleurs ; 2° celle de leur étendue ; 3° celle de leur forme et de leur position respective.

La mémoire de l'ouïe comprend : 1° celle de la localité

des sons; 2° celle des intonations, mémoire musicale; 3° celle des articulations, mémoire des noms ou mémoire verbale; 4° celle du timbre.

La mémoire de l'odorat et du goût sont-elles susceptibles de sous-division? Celui qui retient et compare les odeurs et les saveurs appétitives (1), est-il par cela même propre à retenir et à comparer les odeurs et saveurs qui n'ont pas ce caractère? Cela est probable, et nous ne connaissons pas jusqu'à présent d'expérience qui démente cette conjecture.

A ces mémoires qui correspondent à chacun de nos sens, il faut ajouter : 1° celle du nombre; 2° celle de la durée, qui ne sont pas nécessairement liées à un sens particulier, mais qui se rattachent cependant selon les individus à telle ou telle des mémoires précédentes; 3° la mémoire des faits psychologiques.

§ 2. Lois communes à toutes les mémoires.

Posons d'abord les lois auxquelles sont soumises toutes les espèces de représentations mentales.

1° Pour lier ensemble des souvenirs, la condition la plus favorable c'est l'organisation naturelle, et cette organisation, comme nous venons de le dire, n'est pas appropriée chez tous aux mêmes objets. Tel retiendra naturellement les intonations, tel autre les figures, etc; 2° nous pouvons venir au secours de notre organisation, soit par une attention soutenue, soit par une répétition

(1) Voy. le présent ouvrage, 4e part., ch. Ier, § 5.

fréquente des perceptions, soit en intéressant notre affectivité aux objets que nous voulons déposer dans notre mémoire; 3° dans toute série de souvenirs formée soit par l'organisation naturelle, soit par les moyens artificiels dont nous avons parlé, on observe que les conceptions se suivent dans l'ordre des perceptions; en d'autres termes, les objets dont les représentations s'enchaînent dans notre esprit nous ont été connus en même temps ou dans des temps contigus. Pour nous rappeler une mélodie, il faut que nous ayons la mémoire des intonations, et de plus que ces intonations aient frappé notre oreille dans une série continue d'instants. Pour donner la description d'un édifice, il est besoin que nous ayons la mémoire des formes visibles, et, de plus, que les parties de l'édifice aient passé sans interruption sous nos yeux. Au rapport des tons ou des formes nous avons ajouté le rapport du temps. Un discours ne peut se graver dans notre esprit qu'à l'aide de la mémoire verbale, mais nous ne le répétons que dans l'ordre où nous l'avons appris. En vertu de la liaison chronologique des perceptions, il s'établit dans la mémoire une sorte de courant que nous avons de la peine à remonter. Essayez de prononcer à rebours la série des mois de l'année ou des lettres de l'alphabet, et vous verrez comme l'ordre successif des représentations est soumis à l'ordre successif des perceptions.

Toutes les fois qu'une représentation en appelle une autre, on observe que leurs objets ont été connus dans un temps simultané ou contigu. Le souvenir d'un jardin vous retrace la personne que vous y avez rencontrée; le souvenir d'une personne vous rappelle les mélodies que vous lui avez entendu chanter. Lorsqu'un objet a profon-

dément ému notre sensibilité ou qu'il s'est fréquemment offert à notre perception, son souvenir nous poursuit pendant un certain temps ; il se reproduit presque à chaque minute, sans que les objets au milieu desquels il revient lui aient été associés lors de l'acquisition première; mais une fois cette préoccupation effacée, une conception ne s'offre jamais d'elle-même et comme spontanément à l'esprit ; elle est toujours amenée soit par une perception présente, soit par une ou plusieurs conceptions dont la première a été suscitée elle-même par une perception actuelle. Si l'on examine le rapport de cette perception et de la représentation qu'elle suggère, on s'aperçoit que leurs objets ont été précédemment connus dans un temps contigu ou simultané, comme dans cet exemple fameux emprunté par Dugald Stewart à Hobbes. Au milieu d'une conversation politique sur la révolution anglaise de 1640, quelqu'un demande la valeur du denier romain : voilà un souvenir qui paraît spontané et dépourvu de toute liaison avec les objets de la perception présente; on s'étonne de la question; celui qui l'a faite cherche comment il a pu s'y laisser conduire et voici ce qu'il trouve : l'idée du denier lui a été suggérée par celle de Judas qui a vendu son maître trente deniers, celle de Judas par celle de Jésus trahi, celle de Jésus trahi par celle de Charles I[er], livré à ses ennemis par trahison, et celle de Charles I[er] par la révolution même sur laquelle roulait l'entretien. Si l'on examine quel est le rapport de tous les objets de ces conceptions qui s'enchaînent et le rapport de la conception première avec la perception actuelle, on verra toujours que c'est la liaison chronologique des perceptions premières.

M. G. Combe a cru devoir attaquer cette théorie

psychologique de l'enchaînement des conceptions : « Les » métaphysiciens, dit-il, croient que nos pensées se suivent dans un ordre établi de succession, et ils ont essayé » d'analyser les circonstances qui déterminent cet ordre. » Une telle entreprise paraît impossible au phrénologiste. » Si nous plaçons un certain nombre de personnes sur » le sommet d'une colline pour regarder une campagne, » une rivière, une grande cité, la personne chez laquelle dominera l'idéalité sera enchantée de la beauté » et de la magnificence de la nature ; celle qui aura l'organe de l'acquisiveté, pensera au profit des fermes, » des bateaux, ou aux ouvrages nécessaires pour élever » les cheminées qui jettent des nuages de fumée dans » l'air ; l'individu qui aura l'organe de la constructivité » critiquera les lignes des routes ou des rues, et l'architecture des bâtiments; l'homme bienveillant et porté » à la vénération pensera aux sources de jouissances répandues devant lui, et éprouvera de la reconnaissance » et du respect pour un créateur plein de bonté dont » l'idée s'élèvera tout à coup dans son esprit. Un métaphysicien, en réfléchissant sur les idées que cette vue » fera naître dans son esprit, s'occupera à découvrir les » lois de l'association, pour être en état de juger des » idées qui se présenteront aux esprits des personnes » qu'on a ici supposées. Cette attente cependant est évidemment vaine, parce que les impressions originales » reçues par chaque individu, diffèrent entièrement de » celles éprouvées par tous les autres, et l'association » des idées et des sentiments de chacun doit être celle » que la nature particulière de son esprit a formée à la » première vue de la scène (1). »

(1) *Nouv. manuel*, p. 239-41.

Ce long passage est un exemple de la légèreté avec laquelle nous lisons les auteurs que nous prenons pour adversaires. Avec un peu plus d'attention, M. Combe aurait vu que les métaphysiciens ont eux-mêmes expliqué cette diversité des souvenirs et des pensées qui s'élèvent devant un même spectacle dans l'âme des divers spectateurs. « L'attention et la répétition, dit Locke, aident » beaucoup à fixer les idées dans la mémoire; mais celles » qui naturellement produisent la plus profonde et la » plus durable impression, sont les idées accompagnées » de plaisir et de peine (1). » Voilà pourquoi les mêmes objets suscitent à l'un des idées de richesse, à l'autre des pensées d'art, à un troisième des sentiments religieux ; mais ces souvenirs ne reviennent pas sans ordre et sans loi. D'abord le premier de chaque série est suscité par une perception actuelle dont l'objet a été connu en même temps que l'objet de la conception ou dans un temps immédiatement contigu, et si l'on observe la liaison des termes de chaque série, on voit qu'ils suivent l'ordre des acquisitions ou des perceptions premières. Si la vue d'une ferme excite chez l'un l'idée du profit, c'est que l'idée de la ferme et celle du profit lui ont été primitivement acquises dans un temps simultané ou contigu; s'il n'avait jamais su que les constructions sont coûteuses, et s'il n'avait pas lié ainsi ces deux idées dans l'ordre du temps, lors de l'acquisition première, la vue des cheminées ne susciterait pas dans son esprit l'idée d'une dépense. C'est par la même loi que l'architecte, à la vue des maisons, pensera aux règles de l'archi-

(1) *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. X, § 3.

tecture; que l'homme religieux qui n'a pas acquis l'idée du créateur sans celle de la création, remontera de l'aspect des moissons à la pensée du Dieu qui les accorde, et que le métaphysicien, habitué à chercher la cause non des phénomènes physiques, mais des idées, sera conduit du spectacle de ses souvenirs à l'examen de leur liaison.

§ 3. Omission de quelques espèces de mémoires dans la théorie phrénologique.

Nous pouvons donc maintenir les lois de l'association des idées telles qu'elles ont été posées par les métaphysiciens et passer à l'examen de la théorie phrénologique sur les diverses espèces de mémoires.

« La mémoire, dit Spurzheim, me paraît être la reproduction de chaque perception (1). »

Cette définition n'est pas très-satisfaisante, car une perception reproduite serait une seconde perception, et nous ne pourrions plus distinguer nos souvenirs d'avec nos perceptions. L'auteur regarde ce pouvoir de reproduction comme le deuxième degré d'activité de toute faculté intellectuelle. Nous avons montré que le souvenir et la perception ne diffèrent pas de degré mais de nature, et que Spurzheim, avec l'intention d'attribuer le souvenir et la perception au même organe, a cependant

(1) *Obs*, p. 332.

rapporté la première aux nerfs des sens et la seconde aux organes cérébraux (1).

De même que nous avons proposé quelques changements à la liste des perceptions dressée par la phrénologie, nous demanderons aussi quelques rectifications sur la liste des différentes espèces de souvenirs.

Spurzheim distingue la mémoire de l'étendue d'avec la mémoire du coloris et d'avec la mémoire de la forme (2), et cette distinction est conforme à l'expérience, mais il est inutile de distinguer la mémoire de l'étendue d'avec la mémoire de la distance, comme l'a fait M. Vimont (3), parce que la distance n'est qu'une étendue entre deux points.

La mémoire des formes avait été appelée par Gall *mémoire des personnes*. Spurzheim fit observer à son maître qu'on ne distinguait les personnes que par les traits de leur visage, et par conséquent par la configuration, ou la forme. Gall répondit : «..... Lorsque je me lève de » table, je ne sais plus reconnaître les personnes qui » étaient placées près de moi;.... et cependant je dis- » cerne à des distances considérables les oiseaux les uns » des autres, et les plantes à leur seul *habitus*. J'ai » toujours saisi avec une grande facilité les formes nom- » breuses de la tête ; s'il était besoin de diriger un pein- » tre, je serais certainement en état de lui indiquer les » traits les plus caractéristiques de la personne dont il » s'agirait de faire le portrait (4) ».

---

(1) Voy. 3e part., ch. Ier, § 9.
(2) *Obs.*, p. 284.
(3) T. 2, p. 290.
(4) *Anat.*, t. 4, p. 62-3.

Ce passage nous montre la candeur du docteur Gall, la rigueur avec laquelle il se tenait au pur empirisme, s'interdisant jusqu'à l'ombre d'une généralisation. Je ne reconnais pas les personnes, et je reconnais les oiseaux, donc il y a une mémoire spéciale des personnes ; mais il aurait dû aller plus loin, et conclure qu'il y avait une mémoire des oiseaux. Avec un peu moins de répugnance pour l'induction, Gall se serait aperçu que lui, qui « était capable d'indiquer à un peintre les traits » les plus caractéristiques d'une personne », eût reconnu ses voisins de table, s'il eût pris la peine de les regarder. Spurzheim a donc bien fait de changer la mémoire des personnes en mémoire de la configuration. Il faut ajouter, cependant, que la physionomie ne se compose pas seulement de la configuration, et qu'elle comprend encore le coloris et l'étendue, ainsi que l'expression qui résulte de ces trois éléments combinés. Cette observation n'a pas pour but de reconstituer la spécialité de la mémoire des personnes, mais de la résoudre en un plus grand nombre d'éléments simples que ne l'a fait le docteur Spurzheim.

Ce savant reconnut donc une mémoire de l'étendue et une mémoire de la forme; mais il n'opéra pas dans le sein de chacune d'elles un dédoublement qui paraît nécessaire. Tous les exemples qu'il cite de ces deux genres de mémoires s'appliquent à l'étendue et à la forme des couleurs (1). Cependant une personne pourrait fort mal apprécier les grandeurs et les formes de couleurs, et juger très-exactement, et par conséquent se souvenir des gran-

(1) *Obs.*, p. 279, 281.

deurs et des formes tangibles. Spurzheim ne s'est pas assuré si cet habitant de Londres qui ne distinguait pas l'étendue de couleur réfléchie par l'église Saint-Paul, de celles que réfléchissaient les maisons voisines (1), n'aurait pas très-bien distingué et par conséquent retenu l'étendue tangible de ces bâtiments. Les peintres et les sculpteurs qui se représentent les traits des modèles antiques explorés par leurs yeux, n'en garderaient peut-être pas un aussi fidèle souvenir, s'ils les connaissaient seulement par le toucher, comme le sculpteur aveugle dont nous trouvons l'histoire dans les *Nouvelles de la république des Lettres* (1).

La perception de l'étendue et de la forme est toujours liée à celle de la couleur ou à celle du tangible; de même le souvenir de la forme et de l'étendue est lié, soit au souvenir d'une couleur, soit au souvenir d'une surface tangible. Spurzheim cite l'exemple de quelques personnes qui ne distinguent plus le rouge d'avec le vert, ou le vert d'avec le brun, et qui continuent de distinguer les étendues et les formes des couleurs, dont ils n'apprécient plus exactement la nuance. Elles possèdent donc encore la mémoire des étendues des couleurs; est-ce une raison pour qu'elles jouissent au même degré de la mémoire des étendues tangibles?

A toute perception spéciale doit correspondre une mémoire spéciale, et nous avons droit de réclamer une mémoire du toucher comme une mémoire de la vue. Si la seconde, qui se sous-divise en mémoire des couleurs, de leur étendue et de leur forme, appartient aux or-

---

(1) Voy. 3e part., ch. Ier, § 9.
(2) Octobre 1685.

ganes marqués par Spurzheim, il faut faire des sous-divisions semblables dans la mémoire du toucher, et l'analogie demande qu'on en cherche le siége dans le voisinage de l'autre. Peut-être le trouvera-t-on dans l'organe attribué par le docteur allemand à son inutile et singulière faculté de l'*individualité*. L'une des fonctions qu'il prête à cette dernière est de nous révéler le monde externe, fonction, dit-il, que les philosophes attribuent au toucher. Les philosophes et les phrénologistes seraient ici d'accord pour le fond. Le tangible n'est sans doute pas la seule chose que nous distinguions d'avec nous-mêmes, ainsi que nous avons essayé de le prouver (1), mais c'est au moins celle dont l'objectivité nous frappe le plus. Il serait facile de montrer que le tangible est la base de ce que tous les hommes appellent matière, et l'élément principal de ce que les philosophes appellent le *non-moi*. L'organe de l'*individualité*, réduit au rôle d'organe de la mémoire du toucher, serait encore le principal instrument de la distinction de l'objectif et du subjectif.

Nous avons vu que sous le nom de faculté perceptive du poids et de la résistance, Spurzheim avait reconnu la mémoire de la force motrice. Gall et Spurzheim ont mentionné la mémoire de l'intonation dans le *sens des tons* (2), ou la *faculté de la mélodie* (3), et la mémoire verbale dans la faculté du langage (4). Comme ils ont reconnu une mémoire spéciale du coloris, abstraction faite de l'étendue et de la forme de la couleur, ils auraient pu re-

---

(1) Voy. 3e part., ch. Ier, § 6.
(2) Gall, *Anat.*, etc., t. 4, p. 108-10.
(3) Spurzheim, *Manuel*, p. 60,
(4) Gall, *Anat.*; t. 4, p. 68 et suiv. Spurzheim, *Obs.*, p. 299.

connaître aussi une mémoire spéciale du timbre, caractère que nous avons défini plus haut (1), et une mémoire spéciale de la localité du son ; car apprécier cette localité, comme le faisait l'aveugle Shœuberger (2), n'est pas apprécier celle des couleurs, ou celle des objets tangibles.

Les phrénologistes n'ont pas reconnu de mémoires spéciales pour la température, l'odeur et la saveur ; mais si les perceptions simples des couleurs et des sons appartiennent aux organes des sens extérieurs et les souvenirs de ces phénomènes aux organes cérébraux (3), n'est-on pas en droit de faire une distinction du même genre entre la perception simple de la température, de l'odeur et de la saveur, et l'appréciation relative, et par conséquent la mémoire de ces phénomènes? Si tous les hommes ne sont pas également bons juges des grandeurs, et s'il faut pour saisir ces rapports une mémoire particulière, quelques personnes surpassent de beaucoup toutes les autres par l'appréciation comparative des degrés de la température ou des nuances de l'odeur, ou de la saveur. La phrénologie aurait donc dû chercher des organes pour ces mémoires particulières, et peut-être aurait-elle trouvé la mémoire de la température près des autres mémoires du toucher et celle de l'odeur et de la saveur dans les nombreuses circonvolutions qu'elle consacre à l'instinct de l'alimentation (4), puisque, de son aveu, les animaux choisissent leur nourriture à l'aide de l'odorat et du goût (5).

---

(1) *Voy.* 3e part., ch. Ier, § 8.
(2) Spurzheim, *Obs.*, p. 231.
(3) *Voy.* 3e part., ch. Ier, § 9.
(4) Spurzheim, *Manuel*, p. 26-7.
(5) Spurzheim, *Obs.*, p. 343.

§ 4. Critique de la faculté de *localité*.

Quant à la mémoire de la localité des objets visibles ou tangibles, ainsi que nous l'avons déjà dit, elle ne diffère qu'en degré de celle de la forme. L'aveugle qui sait se guider dans le labyrinthe d'une ville, juge par là des droites, des courbes et des angles formés par les rues: il apprécierait à plus forte raison les lignes terminant un corps qu'il tiendrait dans ses mains. Et celui qui reconnaît avec les yeux les détours d'une forêt, comment ne reconnaîtrait-il pas les linéaments d'un visage? L'appréciation de la localité, soit à l'aide du toucher, soit à l'aide de la vue, me paraît donc rentrer dans celle de la forme et de l'étendue, soit tangible, soit visible.

Si la phrénologie ne confiait à l'organe de la localité que la mémoire des lieux, cet organe ne serait qu'un renforcement des organes assignés à la mémoire de la forme et de l'étendue; mais on lui attribue encore d'autres fonctions qui sont inconciliables avec les premières. D'abord, on lui accorde un pouvoir de divination, en vertu duquel certains animaux retournent à leur gîte par des chemins où ils n'ont jamais passé. Si les animaux étaient doués du pouvoir d'imaginer des lieux qu'ils n'auraient jamais vus, ou ils imagineraient toujours les mêmes, ou si leur imagination était infinie en ce genre, on ne comprendrait pas trop comment ils imagineraient justement les lieux dont ils auraient besoin. Qu'un chien soit emmené de Lyon à Naples par Marseille et la mer, peut-on croire qu'il va justement imaginer le chemin de Naples à Lyon par

terre et que son imagination soit la cause de son retour? C'est cependant l'explication que donne la phrénologie et le pouvoir qu'elle attribue à la faculté de la localité (1). Que des pigeons emmenés à 50 lieues de leur colombier y retournent, que des chiens reviennent par des chemins qui leur étaient inconnus, ce sont des faits nombreux et bien attestés qu'on ne peut révoquer en doute, mais qu'on ne doit pas expliquer par la faculté de la localité. Dans une science, un fait non expliqué vaut mieux qu'un fait mal expliqué.

Mais ce n'est pas tout : la phrénologie accorde de plus à la faculté de la localité l'instinct de migration qui détermine le départ et le retour périodique de certains animaux, et l'amour des voyages (2). J'admets que les animaux voyageurs sont portés au départ à certaines époques de l'année en vertu d'un instinct qui ne tient compte ni de la température, ni du besoin d'aliments, et qui les pousse en avant comme une flèche, sans qu'ils sachent où ils sont lancés; mais le besoin aveugle qui conduit la jeune hirondelle vers un pays qu'elle ignore, ne peut être la faculté clairvoyante qui fait reconnaître à Scheidler tous les buissons où il a découvert des nids (3). L'instinct de migration et de retour périodique est un mode de l'instinct d'habitation, et il semble que Spurzheim, par une contradiction dont il donne plus d'un exemple, ait reconnu plus tard cette vérité. En effet, dans son dernier ouvrage il paraît rapporter à des variétés de *l'habitativité* ou de l'instinct du gîte, l'esprit

---

(1) Gall, t. 4, p. 45. Spurzheim, *Obs.*, p. 252 et 268.
(2) Gall, t. 4, p. 48 et 57. Spurzheim, *Obs.*, p. 286-9.
(3) Spurzheim, *Obs.*, p. 285.

sédentaire ou nomade des animaux et des hommes. « Parmi les sauvages, dit-il, il y a des hordes qui s'attachent facilement à un terrain, tandis que d'autres continuent la vie nomade ; quelques peuples sont extrêmement attachés à leur pays, d'autres sont disposés aux émigrations. Quelques personnes sont très-attachées à une habitation, d'autres changent de demeure aussi facilement que d'habits (1). »

La phrénologie a donc confondu bien des choses différentes dans la faculté qu'elle appelle *localité*. En psychologie un même principe ne peut suffire à tant d'actions diverses ; en organologie il doit en être de même.

La localité n'étant qu'une combinaison de l'étendue et de la forme, la mémoire de la localité n'a pas besoin d'un organe spécial. D'un autre côté, Gall et Spurzheim rapportent au prétendu organe de la localité l'instinct de migration et l'amour des voyages, et Gall prétendait, dans ses cours, avoir remarqué chez les oiseaux de passage, une excitation et comme un soulèvement de cet organe, au moment de leur départ. La circonvolution assignée à la localité serait donc l'organe de la migration et des voyages. Comme l'esprit nomade, l'esprit casanier et les migrations périodiques sont des modifications du choix de l'habitation, et que l'instinct du gîte a besoin d'être guidé par la forme, la dimension et la couleur des objets, son organe nous paraîtrait mieux placé dans la circonvolution attribuée à la localité, parmi les organes appréciateurs des qualités physiques, que dans la partie postérieure de la tête où Spurzheim l'a relégué, mais sans s'appuyer sur aucun fait orga-

(1) *Manuel*, p. 30-31, à l'article de l'*habitativité*.

nique, convaincant ; ce qui faisait dire à Gall : « Pour » l'*habitativité*, etc..., nous en avons souvent parlé ; » mais je suis toujours d'avis qu'il ne convient de la re- » cevoir dans le nombre des organes, que quand le siége » en sera prouvé par un assez grand nombre d'obser- » vations exactes (1). »

§ 5. Mémoire du nombre.

Nous arrivons maintenant à ces espèces de mémoires qui ne se rattachent nécessairement à aucune perception en particulier, quoique, suivant les individus, elles aient plus de rapport avec l'un qu'avec l'autre de nos sens.

Occupons-nous d'abord de la mémoire du nombre. Le nombre nous est donné par tous les sens ; mais celui qui le donne le plus simultanément ou dans la succession la plus prompte, c'est la vue. Tous les exemples de calculs rapides sont empruntés à la vue : tantôt, c'est un général qui apprécie exactement d'un coup d'œil le nombre de l'ennemi ; tantôt, c'est un joueur qui saisit, à une seule inspection, le nombre des points qui lui sont favorables ou contraires. Le calcul de tête n'est le plus souvent que la mémoire d'un nombre visuel : le calculateur voit comme se peindre dans son esprit des groupes d'unités qu'il associe ou désassocie suivant le but qu'il se propose. Gall rapporte qu'un jeune enfant de Pölten, fort habile calculateur, voyait les nombres sur lesquels il opérait

---

(1) *Anat.*, t. 3, p. 24. Voyez aussi le présent ouvrage, 4ᵉ partie, ch. I, § 10.

de tête, comme s'ils étaient écrits sur une ardoise (1). Quelquefois le souvenir d'un nombre n'est que le souvenir même des figures ou chiffres, soit arabes, soit romains qui l'expriment, et dans ce cas, c'est la mémoire des formes qui agit. Autre chose est de retenir les nuances, les étendues et les formes de couleur; autre chose est de se peindre les groupes d'unité dont nous parlions tout à l'heure. Il semble jusqu'ici, que nous envisagions la mémoire du nombre comme une des mémoires de la vue; mais les musiciens qui saisissent, à l'audition, le nombre des notes émises dans une ou plusieurs mesures, possèdent une mémoire du nombre qui n'est pas liée à la vue; ils se représentent des unités de sons qu'ils composent ou décomposent, comme les autres le font des unités peintes qu'ils se figurent dans leur esprit. Il est très-probable que l'aveugle, pour compter, se représente des unités tactiles ou audibles. Celui qui serait privé de la vue, de l'ouïe et du toucher, s'il existait encore, compterait avec les souvenirs des unités d'odeurs et de saveurs, et probablement, il serait un bien faible calculateur.

Quant à la mémoire qui sert aux enfants pour apprendre les opérations arithmétiques, c'est souvent la mémoire verbale. L'ensemble des mots *huit et huit font seize* ou *huit fois huit font soixante-quatre*, sonne à leur oreille comme un seul mot; il n'y a pas là de mémoire abstraite du nombre.

Ces observations n'ont rien de contraire à l'opinion des phrénologistes sur la mémoire spéciale du nombre Nous

---

(1) *Anat.*, t. 4, p. 133.

leur reprocherons seulement de l'avoir regardée comme plus abstraite qu'elle ne l'est en effet, et de n'en avoir pas accusé la liaison assez étroite avec les souvenirs de la vue. Il y a lieu de s'étonner que l'organe de cette mémoire soit plus voisin de celui de la mélodie que de celui de l'étendue et de la forme visible. Nous ferons observer aussi que Gall a tort de rapporter à la même faculté l'habileté arithmétique et l'habileté géométrique (1). Cette dernière est évidemment une dépendance de la mémoire des formes, à laquelle le docteur a lui-même rapporté la combinaison des lignes et des figures qui constitue l'habileté des joueurs d'échecs.

§ 6. Mémoire de la durée.

La mémoire de la durée est aussi une mémoire fort abstraite et fort inégalement répartie. Quelques personnes ont sous ce rapport, une admirable perspicacité. S'ils font une marche, ils savent combien de temps ils ont marché; s'ils s'endorment, ils diront au réveil combien de temps ils ont sommeillé ; à quelque moment du jour que vous les preniez, ils vous indiqueront l'heure, presque avec l'exactitude de l'horloge. C'est cette mémoire qui forme ce qu'on appelle le sentiment de la mesure en musique, sentiment distinct de celui de la mélodie. M. Royer-Collard cite l'exemple des médecins qui, à la cinquième ou sixième pulsation, reconnaissent si le pouls bat soixante-quinze ou quatre-vingt fois par minute, et apprécient ainsi une différence d'un quarantième de seconde (2).

---

(1) *Anat.*, t. 4, p. 126.

(2) Fragments philosophiques cités dans la trad. de Reid, par M. Jouffroy, t. 4, p. 404.

Nous souvenir de la durée d'un fait extérieur, c'est nous souvenir de la durée de notre perception et par conséquent de la durée d'un acte psychologique. Le musicien qui paraît compter la durée d'un silence, ne compte en effet que la durée de sa réflexion pendant ce silence. Nous ne mesurons donc que la durée de nos propres actes. Cependant ceux de nos actes dont nous mesurons le plus facilement la durée, sont la perception du son et la perception du mouvement. De là vient ce dicton populaire que ceux qui n'ont pas le sentiment de la mesure n'ont pas d'oreille, et cette erreur philosophique que le temps est la mesure du mouvement.

La phrénologie n'est tombée dans aucune des erreurs précédentes, mais elle en a commis d'autres en attribuant à la mémoire du temps, des actes qui ne peuvent évidemment lui appartenir.

J'ai entendu quelques phrénologistes rapporter à la mémoire de la durée, la science de la chronologie (1) : or, se rappeler que Henri IV est mort en 1610, c'est se rappeler un chiffre et non pas une durée ; la mémoire d'un chiffre, comme nous l'avons vu, peut être celle d'une articulation, ou d'une figure, ou d'un groupe d'unités, et sous ce dernier rapport, Gall attribuait avec plus de raison la mémoire des dates à celle des nombres (2). D'un autre côté, se rappeler la succession des rois de France, par exemple, c'est se rappeler une série de mots semblable à celle qui forme un discours, et par conséquent, employer la mémoire verbale, ou une série de

---

(1) M. Dumoutier, dans son cours à la Société d'anthropologie. M. Vimont, *Traité de phrén.*, t. 2, p. 326.

(2) *Anat.*, t. 4, p. 140.

figures, et employer la mémoire des configurations ou la série des pensées et des passions que ces princes représentent et par conséquent mettre en œuvre la mémoire des faits psychologiques. Toute mémoire procède par série : c'est la loi qui leur est commune à toutes ; elles comprennent toutes une succession, soit de mots, soit de formes, soit de couleurs, soit d'intonations, suivant l'ordre des acquisitions ou perceptions premières. Il n'y a là aucune mémoire du temps ou de la durée, ou alors il faudrait dire que la mémoire du temps est la base de toutes les mémoires, ce qui lui ravirait sa spécialité.

On cite encore comme exemple d'une excellente mémoire de la durée, le bibliothécaire d'un collége de Dublin qui se rappelait la succession de tous les élèves avec la date précise de l'entrée et de la sortie de chacun (1). Avec tout ce mérite, ce bibliothécaire aurait peut-être fort mal battu la mesure d'un morceau de musique, et aurait manqué ainsi l'œuvre de la vraie mémoire de la durée.

On attribue de plus à la mémoire du temps l'impulsion qui fait partir vers une certaine époque les oiseaux de passage (2). Mais la première fois que ces oiseaux se mettent en route et qu'ils abordent à un nouveau parage, ils ne peuvent faire usage de la mémoire de la durée ; car à quelle période compareraient-ils celle de leur premier séjour ou de leur premier trajet? Et s'ils ont la première fois fixé leur départ et terminé leur course sans mesurer le temps, comment auraient-ils besoin de cette mesure

(1) M. Dumoutier, Cours à la Société d'anthropologie.
(2) M. Vimont, *Traité*, etc., t. 11, p. 331.

pour les autres voyages? Il en est de même des animaux qui vont au gagnage à heure fixe : ce n'est pas la mémoire de la durée qui leur indique l'heure du premier et du second repas; serait-elle nécessaire pour leur indiquer l'heure du troisième?

Enfin, on rapporte à l'abolition de la mémoire du temps l'oubli d'un aliéné qui, dans la série des chiffres, n'avait retenu que le numéro 17, et d'un autre qui disait : « il y a bien longtemps, c'est hier; » et l'oubli des somnambules qui, au réveil, ne se souviennent plus de ce qu'ils ont fait (1). Nous avons vu que la mémoire des chiffres et de la succession en général, n'est pas la mémoire particulière de la durée. Le second exemple ne nous fait pas savoir si l'aliéné avait oublié la mesure du temps ou la signification du mot *hier*. Et quant aux somnambules, ils oublient non pas seulement la durée de leurs actes, mais ces actes eux-mêmes. Ce qui leur fait défaut, c'est la mémoire des faits psychologiques.

La place que la phrénologie assigne à la mémoire du temps est assez heureusement choisie entre la mémoire des sons et celle des figures qui comprend la mémoire des mouvements, puisque c'est surtout de la perception du son et de celle du mouvement que nous apprécions exactement la durée.

Cependant le docteur Gall disait qu'avant de se prononcer sur le siége de la mémoire du temps, il fallait recueillir encore un grand nombre d'exemples (2). Il y a un étroit rapport entre la mémoire du temps et celle des actes psychologiques, puisque nous ne nous souvenons

---

(1) M. Dumoutier, Cours à la Société d'anthropologie.
(2) *Anat.*, t. 4, p. 143.

de la durée que de nos propres actes. Ce serait peut-être une raison pour chercher l'organe de la mémoire du temps près de celui de la mémoire des faits de conscience que Spurzheim plaçait dans l'organe de l'*éventualité*. Les phrénologistes rapportent l'histoire de deux ou trois personnes remarquables par la mémoire de la durée, par exemple celle d'un nommé Chevalley qui était une véritable horloge humaine (1), et celle de George III, dont la folie semblait être une monomanie de la mesure du temps, mais ils n'ont pas été à même d'observer si ces personnes étaient remarquables par le développement de l'organe indiqué. Le chant des sauvages, tels que les Hurons, les Iroquois, les Nègres, consiste moins dans une mélodie que dans un rhythme très-promptement et très-exactement exécuté : on n'a dirigé sur eux aucune exploration relative au siége de la mémoire de la durée, et les Nègres, dont le front est fuyant, principalement sur les côtés, paraissent avoir une dépression vers le lieu où la phrénologie place l'organe de cette mémoire.

§ 7. Mémoire des faits psychologiques.

Nous n'avons pas admis de faculté spéciale de conscience, la perception intérieure nous paraissant inséparable de tout acte du *moi*; mais il n'en est pas de même à l'égard de la mémoire des faits psychologiques, l'expérience nous montrant que cette mémoire ne suit pas nécessairement l'existence du fait intime, et qu'elle est

(1) M. Vimont, t. II, p. 327.

très-inégalement répartie chez les hommes. C'est à ce genre de mémoire qu'il faut rapporter un phénomène sans lequel aucune mémoire n'est complète, je veux parler *du jugement de reconnaissance.* Vous vous souvenez, je suppose, des sites que vous avez parcourus dans vos voyages : si vous ne jugiez pas qu'ils vous ont été déjà connus, vous les prendriez pour des paysages de votre composition. Ce jugement de reconnaissance s'accomplit, soit à propos de la représentation mentale, soit à propos d'une seconde perception. Comment avons-nous notion de nous-mêmes, tantôt comme agissant, tantôt comme ayant agi ? Cherchez, et vous ne trouverez pas. Toutes les explications qu'on a données de cette distinction si simple, si spontanée, ont eu le sort de celles qu'on a tentées sur la distinction de la perception et de la représentation mentale : ou elles ont donné comme explication le fait qu'elles voulaient expliquer, ou elles l'ont détruit. Dirons-nous que le moi se trouvant de nouveau en présence d'un objet déjà perçu, a conscience de deux actes de perception, et que sachant que deux actes de perception ne peuvent pas se rapporter au même objet, il place l'un dans le présent et l'autre dans le passé ? Mais où prend-il l'idée du passé, et à quelle marque reconnaît-il que l'un des deux actes de perception appartient au passé ? pourquoi ne le place-t-il pas aussi bien dans l'avenir ? Il n'y a ici que l'expression, et non l'explication du fait de mémoire ; c'est comme si l'on disait : En certaines circonstances, le *moi* juge ainsi : j'ai déjà fait ce que je fais ; par exemple, j'ai perçu ce que je perçois ; il a conscience d'un acte présent et d'un acte passé relatifs au même objet. Ceci revient à notre expression première : la notion d'un fait

psychologique en tant que passé égale cette partie de la mémoire qu'on appelle reconnaissance.

Descartes avait dit : « Pour juger qu'un objet nous a » déjà été connu, il faut qu'à sa première apparition nous » l'ayons, par une intuition pure de l'esprit, reconnu pour » nouveau (1) ; » mais, répondrons-nous, une connaissance ne nous paraît nouvelle que par son opposition avec les connaissances anciennes; juger qu'un objet nous a été connu ou qu'il ne l'a pas encore été, c'est toujours avoir notion d'un ou de plusieurs faits psychologiques en tant que passés; en conséquence la difficulté reste entière. Un penseur ingénieux et profond dont la perte a récemment fait un vide dans les sciences, M. Ampère, proposait l'explication suivante : «La première fois qu'un objet est en rapport avec moi, il excite mon attention ; il n'en est pas de même la seconde fois, parce que l'objet a perdu l'attrait de la nouveauté; cependant, j'ai conscience d'un acte d'attention accompli à propos de cet objet, et comme je n'en produis pas présentement, je m'aperçois ainsi que l'objet m'a déjà été connu. » Dire qu'on a conscience d'un acte d'attention *qui a été accompli*, à propos du même objet, c'est dire qu'on se souvient, et par conséquent, donner le fait à expliquer pour une explication. En effet, pourquoi ne placez-vous pas l'acte d'attention dans l'avenir ou dans le présent, mais dans le passé? De plus, cette explication demanderait que toutes les fois qu'il y a mémoire ou notion d'un phénomène psychologique en tant que passé, il y eût eu d'abord acte d'attention et ensuite absence de cet acte. Or, l'inverse a souvent lieu : Cette expression : je

(1) Lettre LVIII, édition déjà citée.

n'y avais pas d'abord fait attention, témoigne d'une première connaissance inattentive qu'on se rappelle avec attention. Enfin il y a quelquefois attention dans le premier et dans le second acte, et quelquefois inattention dans l'un et dans l'autre. Ce n'est donc pas le contraste de l'attention et de l'inattention qui constitue le fait de mémoire, et ce contraste existerait qu'on n'aurait toujours pas expliqué pourquoi l'un des deux actes est placé dans le passé, C'est qu'en effet ce qui est simple est inexplicable.

L'idée du présent et l'idée du passé sont corrélatives et ne se comprennent que par leur opposition. Il en résulte que nous n'avons pas acquis d'abord isolément l'idée du présent, et que si les faits qui nous apparaissent maintenant en tant que passés ont été nécessairement connus une première fois, ils ont dû l'être simplement comme faits du *moi* sans aucune idée de temps. De sorte qu'on peut dire, malgré l'apparence paradoxale de la proposition, que c'est à la mémoire des faits psychologiques que nous devons l'idée du présent aussi bien que celle du passé. Nous avons réduit le jugement de mémoire à ces éléments : je fais en ce moment ce que j'ai fait déjà; je pense ce que j'ai pensé; ou je *repense ;* je connais ce que j'ai connu; ou je *reconnais*. Cette dernière expression peut envelopper toutes les autres, puisqu'un fait psychologique n'est tel que parce qu'il est connu du *moi ;* nous n'en apercevons la répétition qu'à la condition de le *reconnaître*; en d'autres termes, c'est parce qu'il est *reconnu* que nous disons qu'il se répète.

Mettons en parallèle le fait de reconnaissance et le fait de représentation mentale : lorsque vous vous trouvez de nouveau en présence des peintures du cabinet où vous

travaillez, vous n'avez pas besoin de vous les représenter mentalement, puisque vous les percevez; vous jugez que vous les avez déjà perçues, ou en d'autres termes, vous les reconnaissez : tel est le fait de reconnaissance, sans représentation mentale d'un objet absent. Descartes a fait observer qu'il se présente quelquefois à l'esprit d'un poëte des vers qu'il ne se souvient pas d'avoir lus, et qui cependant ne se présenteraient pas s'il ne les avait pas vus dans ses lectures (1); les artistes s'aperçoivent souvent de ces réminiscences, qu'ils avaient prises d'abord pour des inventions : voilà le fait de représentation mentale sans le fait de reconnaissance. Enfin, lorsque vous serez sorti de la chambre où vous êtes renfermé, vous pourrez vous en représenter mentalement les peintures, et juger que vous les aurez déjà perçues : vous obtiendrez ainsi la représentation mentale et le jugement de reconnaissance réunis.

Gall et Spurzheim ont bien saisi la différence qui existe entre le fait de reconnaissance et le fait de la représentation mentale des objets absents. Ils citent pour exemple de cette distinction un malade d'Inverness, qui reconnaissait le mot qu'on lui prononçait, mais qui ne pouvait le retrouver de lui-même (2). Spurzheim appelle le fait de reconnaissance, *réminiscence*, et le fait de représentation, *mémoire*, contrairement aux habitudes de la langue française, mais nous ne discutons pas sur les mots. Il attribue le fait de reconnaissance à la faculté qu'il appelle *éventualité*, et dans laquelle il renferme, comme nous l'avons vu, la conscience. Nous montrerons

(1) Lettre LVIII, édit. déjà citée.
(2) Gall, *Anat.*, t. 4, p. 79. Spurzheim, *Obs.*, p. 333.

bientôt que cette faculté de Spurzheim reçoit trop d'attributions diverses.

M. G. Combe commet une erreur qui ne lui appartient pas à lui seul, en attribuant le fait de reconnaissance à la mémoire du temps : « L'*individualité*, dit-il, » en se ressouvenant des circonstances sans le secours » du temps, ne produirait que la conception ; mais si l'i- » dée du passé se joignait à ces notions, il en résulterait la » mémoire (1). » Il ne suffit pas de l'idée du passé en général pour constituer la reconnaissance, il faut l'idée d'un temps passé où nous avons été acteurs et en rapport avec l'objet de la conception, il faut l'idée d'un acte accompli par nous-mêmes et par conséquent la mémoire des faits psychologiques.

La mémoire des faits psychologiques se distingue de la mémoire de la durée, quoique nous ne mesurions que la durée de nos actes. Un bon observateur des faits psychologiques doit en avoir une mémoire exacte, afin d'en comparer les différents caractères, et cependant il pourrait être un fort mauvais appréciateur de la durée, de même qu'avec un jugement très-exact de la mesure, on pourrait être un fort mauvais psychologiste.

Cependant, cette mémoire des faits psychologiques n'est pas plus que celles du nombre et de la durée, indépendante de toute mémoire des objets physiques; l'acte de reconnaissance peut manquer, il se fait plus ou moins attendre, et cette absence ou cette lenteur tient à la nature des objets. Telle personne entend plusieurs fois la même mélodie sans la reconnaître, qui reconnaîtrait le musicien dès la seconde rencontre; un autre ne recon-

(1) *Nouv. manuel*, p. 234.

naîtra pas le musicien et reconnaîtra la mélodie. Lorsqu'on nous raconte pour la seconde fois une anecdote, il nous arrive de la prendre pour nouvelle, jusqu'à ce que le récit parvienne à une circonstance que tout à coup nous reconnaissons. Cette circonstance sera ou un trait de caractère, ou un détail de costume, etc. C'est donc la nature particulière de l'objet extérieur qui éveille ici la mémoire du fait interne, ce qui nous autorise à dire que, suivant les individus, elle est, comme la représentation mentale, plus en rapport avec tel sens qu'avec tel autre. La mémoire des faits psychologiques est liée chez certaines personnes aux perceptions sensibles, chez d'autres aux données des facultés supérieures de l'esprit.

Spurzheim s'est contenté d'affirmer théoriquement que l'acte de *reconnaissance* appartient à l'organe de *l'éventualité* sans en donner aucune preuve organique, et il a prêté une fonction du même genre à l'organe dit de la *comparaison* (1). Gall a écrit, d'une part, qu'il y a un organe spécial de la mémoire des faits, et de l'autre qu'il faut attribuer à chaque organe la mémoire des actes qu'il accomplit, mais sans donner plus de preuve de son opinion que son successeur (2).

Les phrénologistes ont encore à résoudre la question de savoir si la mémoire des faits psychologiques doit être concentrée dans un organe, et dans lequel, ou si la mémoire des faits internes est présente à tous les organes, et n'a besoin du secours d'aucun d'eux en particulier.

---

(1) *Obs.*, p. 295 et 310.
(2) *Anat.*, p. 14 et 15.

§ 8. Seconde critique de la faculté d'éventualité ou du sens des choses.

La faculté que Gall appelle *sens des choses*, et Spurzheim *éventualité*, ne renferme pas que la conscience, et la mémoire de la conscience ; elle posséde d'autres attributs fort différents, et nous devons en faire la critique complète, avant de terminer notre chapitre sur la mémoire. « *Le sens des choses,* dit Gall, produit le désir » de savoir, de s'instruire, de s'occuper de toutes les » branches des connaissances humaines (1). »

« Il est certain, dit Spurzheim à son tour, que *l'éven-* » *tualité* connaît tout ce qui se passe autour de nous ; » elle est attentive aux événements et aux phénomènes » extérieurs ; elle aime l'histoire, les anecdotes et les » faits (2) ; elle est la faculté des hommes qni ont des idées » sommaires de toutes les connaissances humaines ; qui » s'intéressent à tout ce qui est art et science ; qui n'ont pas » toujours étudié les choses à fond, mais qui les savent » assez pour en parler avec facilité, qui en effet parlent » beaucoup et racontent bien, en un mot des hommes » qu'on appelle brillants en société (3). »

Il y a dans tout cela une confusion d'éléments divers et presque contraires. Les événements extérieurs se composent de l'action des corps ou de l'action des esprits : d'une part les changements des figures, des couleurs, des

---

(1) T. 4, p. 14.
(2) *Obs.*, p. 295.
(3) *Ibid.*, p. 289.

sons, des mouvements, etc., de l'autre le jeu des passions et des idées. Des facultés particulières étant consacrées à la connaissance et à la mémoire des formes, des étendues des couleurs, des sons, etc., on ne voit pas la nécessité d'une faculté générale occupée à la connaissance et à la mémoire de la collection de ces phénomènes. Encore faudrait-il joindre à cette mémoire celle des mots, pour expliquer le talent de la narration. La connaissance et la mémoire des idées et des passions sont relatives à l'homme interne, et ce genre de connaissance et de mémoire ne se trouve pas chez les mêmes individus que la connaissance et la mémoire des choses extérieures. Les hommes *brillants en société* ne sont pas les connaisseurs les plus profonds de l'esprit humain; ils sèment à pleines mains les images et les couleurs, mais leur conversation a plus d'éclat que de justesse. Le penseur, au contraire, celui qui s'attache aux idées, aux faits internes, aux motifs des actions plutôt qu'à la couleur dramatique et pittoresque, est un causeur quelquefois malhabile et peu goûté. D'un côté sont les poëtes, les orateurs, les improvisateurs, comme Diderot, Voltaire, Mirabeau, dont la conversation était intarissable; de l'autre les savants et les philosophes, comme Descartes, Nicolle, Newton, Rousseau, Buffon, Montesquieu, célèbres par leur maladresse de parole ou leur taciturnité.

L'histoire est faite par les uns pour raconter, par les autres pour prouver; il en est de même de l'anecdote; chacun y met les éléments particuliers de son esprit. Il ne peut donc pas y avoir une faculté pour l'histoire et les anecdotes. Je sais bien que Spurzheim a fait l'aveu que la même histoire est contée très-diversement par di-

verses personnes ; mais s'il avait analysé ce qui reste de semblable sous la diversité des ornements, il aurait reconnu que cette charpente commune ne valait pas la peine d'être attribuée à une faculté spéciale.

Choisissez donc : s'il est vrai que vous ayez reconnu l'organe dont vous parlez chez les hommes dont la conversation est brillante, cet organe n'est qu'un renforcement de la mémoire des figures, des couleurs et des mots ; si au contraire vous l'avez remarqué chez les habiles appréciateurs de l'intelligence et de la conduite humaines, il est le siége de la mémoire des faits internes, il ne peut remplir à la fois des fonctions si différentes. Quand on examine le caractère commun de tous les faits attribués par Gall et Spurzheim à la faculté du *sens des choses* ou de l'*éventualité*, on y reconnaît l'amour de la nouveauté, mais cet amour est-il un principe spécial de l'âme humaine, ou un mode de toutes les affections de l'esprit ?

Pour résumer nos observations et nos critiques sur les diverses espèces de mémoires, nous avons montré que la différence des mémoires tient à la différence des objets. Nous avons reproché à la phrénologie de ne pas distinguer la mémoire du toucher d'avec la mémoire de la vue, de ne pas reconnaître que la mémoire de la localité n'est qu'une mémoire combinée de la forme et de l'étendue, d'attribuer à cette mémoire une foule d'actes différents et contraires, de ne pas distinguer, dans la mémoire de l'ouïe, le souvenir du timbre et celui de la localité des sons, d'omettre la mémoire de la température, de l'odeur et de la saveur, de considérer comme plus abstraites qu'elles ne le sont, la mémoire des faits psychologiques, celle du nombre et celle de la durée ; d'imputer à cette dernière des jugements

qui n'en peuvent ressortir, et enfin de mêler dans la faculté d'*éventualité* une multitude d'attributions diverses que l'expérience montre bien rarement réunies dans le même homme, et qui ne peuvent être les degrés d'une seule et même force fondamentale.

CHAPITRE III.

Facultés d'imagination.

§ 1er Imagination musicale ou imagination des tons et du rhythme.

Après avoir traité des diverses espèces de mémoires pour lesquelles il est facile d'admettre, avec les philosophes de tous les temps, des organes particuliers dans le cerveau, l'analogie demande que nous traitions des diverses espèces d'imagination, qui ont d'étroits rapports avec les perceptions et les mémoires, et qui paraissent évidemment dépendre comme elles de l'organisation cérébrale.

Le mot imagination est un de ceux qui ont reçu le plus d'acceptions diverses; nous l'employons ici comme signifiant la faculté de concevoir des objets que l'expérience et la mémoire ne nous ont pas fournis.

Nous sommes très-disposés pour notre part à reconnaître une pareille invention, à l'égard de certains objets, et d'abord à l'égard de la mélodie. L'école de la sensation qui faisait de l'homme une sorte de copie et d'écho de la nature extérieure, a enseigné que pour composer les premiers chants, nous avions écouté le murmure des ruisseaux, le bruit du vent dans les arbres, et enfin les concerts des chantres ailés. Mais pourquoi l'homme serait-il le seul être qui manquât d'instinct ou de spontanéité. On prétend que les oiseaux mêmes ne sont qu'imitateurs dans leurs chants; que les petits du rossignol élevés par un autre oiseau chanteur prennent le chant de ce dernier. Si ce fait était réel, l'instinct d'imitation l'emporterait, dans ce cas, sur l'instinct d'imagination. L'imitation d'ailleurs ne ferait que reculer le problème sans le résoudre, car il faudrait toujours un premier modèle; et comment le premier oiseau chanteur aurait-il composé ses chants. L'expérience, qu'on allègue ici, n'en détruit pas, d'ailleurs, une autre rapportée par Spurzheim : « Si l'on prend des œufs d'un » oiseau chanteur, qu'on les fasse couver par un oiseau » qui ne chante pas et qu'on élève les jeunes dans la » solitude, sans leur faire entendre aucun chant, les » mâles arrivés à l'âge de leur plein développement, » chanteront comme les autres mâles de leur espèce (1). »

Mais, dit-on encore, les oiseaux n'ont pas conscience des chants qu'ils produisent; ils ne conçoivent pas la note avant de la donner; il n'y a pas ici d'intelligence, mais une force motrice aveugle qui agit sur les mus-

---

(1) *Obs.*, p. 256.

cles de la poitrine et du gosier. Ce sont des orgues dont le Créateur fait jouer le ressort.

Je réponds que comme l'espèce humaine ne chante pas sans avoir préconçu la note qu'elle exécute avec la voix, l'induction nous porte à croire qu'il en est de même chez les oiseaux, et que l'action du gosier ne fait que suivre celle de l'intelligence. D'une autre part celui qui a chanté le premier chez les hommes n'a pas copié le chant des oiseaux, car nous voyons encore de nos jours chez les peuples bien organisés pour la musique, des paysans, des gardeurs de chèvres, étrangers à toute connaissance musicale, inventer spontanément des chants qui ne ressemblent en rien à celui des oiseaux. Les Italiens brillent parmi les peuples pour cette invention naturelle de la mélodie. On sait que chez eux les compositeurs obscurs des campagnes, comme les célèbres compositeurs des villes, n'ont pas besoin pour inventer de passer en revue dans leur mémoire les notes qu'ils ont entendues et dans l'ordre où ils les ont entendues, et de chercher péniblement celles qui se succèdent avec le plus de charme; mais que, dans leur imagination, une note en appelle une autre, non pas suivant l'ordre de la mémoire, c'est-à-dire l'ordre des perceptions, mais suivant un ordre nouveau, et c'est ce qui constitue justement la faculté d'imagination mélodique. Les peuples de l'Allemagne, à l'audition d'un chant, trouvent les tons harmoniques, et donnent spontanément, sans audition antérieure, le dessus ou la basse qui convient; tandis que souvent leurs voisins, d'en deçà du Rhin, ne peuvent obtenir aucune pré-conception semblable, et ne chantent spontanément qu'à l'unisson.

A la pré-conception des intonations, il faut ajouter celle du rhythme. Comment, en effet, le premier chanteur aurait-il mesuré ses chants dans l'émission vocale s'il ne les avait d'abord mesurés dans son esprit. Ici encore l'acte de l'entendement précède l'acte de la voix. Peut-on croire que l'idée de donner des émissions de voix mesurées ait été suggérée, comme l'ont dit les poëtes, par le balancement des vagues ou tout autre phénomène à retour périodique. Les sourds-muets, sans avoir besoin de cette audition ou de ce spectacle, se balancent en mesure (1); ils conçoivent donc un rhythme ou une division en temps égaux qu'ils n'ont pas entendu exécuter.

§ 2. Imagination linéaire ou imagination des formes.

De même qu'à la mémoire des intonations s'ajoute une imagination musicale, à la mémoire de la forme se joint, je pense, une imagination linéaire ou une pré-conception de certaines formes. Comme les oiseaux chanteurs me paraissent pré-concevoir le ton avant de l'exécuter, de même les animaux constructeurs me semblent pré-concevoir la ligne qu'ils suivent dans leurs constructions. Comment l'abeille taillerait-elle en carré des pièces de cire, et les ajusterait-elle en hexagone, si elle ne pré-concevait d'avance ces figures? Comment l'araignée disposerait-elle son fil en rayons et en circonférences concentriques, l'oiseau formerait-il l'hémisphère concave de

(1) Spurzheim, *Obs.*, p. 256.

son nid, le castor construirait-il le dôme de sa cabane, dresserait-il des galeries et des remparts, si tous ces animaux ne concevaient auparavant l'image qu'ils vont exécuter (1)? Et pourquoi l'homme n'aurait-il pas aussi ses pré-conceptions linéaires? Comment arrive-t-il à rectifier les figures grossières de la nature? Où a-t-il trouvé le modèle de la ligne droite, l'original du triangle équilatéral, le type du cercle parfait (2)? S'est-il mis en apprenti à la suite de l'abeille, de l'araignée et du castor, et la régularité mathématique avec laquelle il conçoit des figures que les animaux exécutent grossièrement, et que la main humaine ne peut elle-même parvenir à réaliser, n'est-elle pas une preuve qu'ici l'imagination a pris les devants, et n'a pas attendu les leçons de l'expérience? La conception des éléments de l'architecture me paraît donc le produit d'une imagination spéciale. Il faut ajouter que chez l'animal, cette pré-conception de la figure est accompagnée d'un instinct qui lui fait s'approprier sans hésitation, et sans expérience les matériaux convenables à ses constructions.

Mais cette proportion que l'homme pré-conçoit et impose aux figures grossières du régne inorganisé, il l'applique aussi aux deux autres règnes. Dans ses dessins il rectifie la pose des végétaux, il augmente, diminue, désunit ou rassemble les masses du paysage; en admirant le col du cygne, il regrette les extrémités inférieures de cet oiseau, et il les changerait s'il terminait à son gré la figure. Ce n'est pas dans la comparaison des formes de la nature que l'artiste choisit le trait de sa Vénus ou

(1) Reid, t. 6, p. 13.
(2) M. Cousin, *Cours de* 1818, p. 184.

de son Apollon ; il trouve toujours quelque défaut aux données de l'expérience ; il établit une certaine proportion entre le volume de la tête, du tronc et des membres ; il rend parallèles les deux côtés du visage et du corps, et la ligne qu'il arrête n'est pas une moyenne entre les formes excessives fournies par l'observation. Ecoutons Raphaël nous révéler le secret de sa composition : « Je » sais que pour peindre la beauté, j'aurais besoin de voir » plusieurs modèles, avec cette condition que vous fussiez à mes côtés pour aider mon choix. Mais dans la » disette de bons guides et de beaux modèles, je saisis » l'inspiration qui me vient à l'esprit ; a-t-elle quelque » perfection ? je ne sais, mais j'y tends de tous mes ef» forts (1). »

Le témoignage de Raphaël est d'autant plus important sur ce sujet, qu'en théorie il était d'une opinion contraire à la nôtre, et que cependant il la suivait en pratique. Aussi voyons-nous que les grands artistes ont dès l'enfance annoncé leur vocation, et que dans la rusticité du village ou dans la solitude des bois, munis d'un crayon grossier ou de la pointe d'un couteau, ils ont dessiné ou sculpté des figures qui n'avaient pas attendu le modèle, ou qui le surpassaient en beauté.

Mais le compositeur ne se contente pas de produire une série agréable d'intonations, ni le dessinateur d'imposer à ses figures une proportion pour ainsi dire géométrique ou architecturale. L'un et l'autre donnent à leur œuvre ce qu'on appelle l'expression ; le statuaire communique au marbre la passion et la pensée ; le musicien

---

(1) Lettre de Raphaël à Balthazar Castiglione. *Histoire de la vie et des ouvrages de Raphaël*, par M. Quatremère de Quincy. Appendice 6.

imprime les mêmes caractères à la mélodie et à l'harmonie. C'est la faculté interprétative qui est chargée de pénétrer le sens des signes offerts par l'expérience, c'est-à-dire de la physionomie, du geste, de l'accent, et peut-être des articulations primitives ; mais ne serait-elle pas accompagnée, chez l'artiste, d'une imagination correspondante, qui pré-conçût le signe, ou qui au moins le perfectionnât lorsque la nature extérieure ne le présente pas dans toute sa pureté ou dans toute son énergie ? Ne serait-ce pas là le secret du grand acteur comme de tout artiste, qui excelle dans la partie expressive de son art (1) ?

§ 3. Imagination coloriste ou imagination des couleurs.

Avec l'imagination mélodique et harmonique, et l'imagination linéaire, il faut reconnaître encore une imagination du coloris. De même qu'à l'audition d'un chant, certains esprits trouvent les notes concordantes, d'autres, à l'inspection d'une couleur, conçoivent celle qui lui sera le mieux assortie. Si l'habile coloriste ne faisait que passer en revue dans sa mémoire les couleurs qu'il a vues et dans l'ordre où il les a vues, jusqu'à ce qu'il eût trouvé celle qui convient le mieux à une couleur donnée, il n'aurait que la mémoire des couleurs ; si, au contraire, à propos d'une teinte quelconque, il pré-conçoit directement, sans récapitulation, sans tâtonnement, celle qui convient à la première, il possède une faculté qui est à

---

(1) Reid, t. 5, *Essai* VIII, chap. IV. M. Cousin, *Cours de* 1818, XXV[e] leçon.

la vue ce que l'imagination harmonique est à l'ouïe. Si, de plus, quelques peintres ont conçu des couleurs qu'ils n'aient jamais pu réaliser, ou dont ils se fussent représenté l'image avant de les trouver dans la nature ou de les composer sur la palette, ils sont doués, sous le rapport du coloris, d'une faculté analogue à l'imagination mélodique.

J'ai entendu Spurzheim parler, dans ses cours, de certains artistes en mosaïque, qui, entre deux pierres paraissant à tout autre observateur présenter les deux tons les plus voisins, concevaient un ton intermédiaire, et finissaient par trouver la pierre qui répondait à leur conception.

Ainsi : l'imagination mélodique et harmonique appuyée de l'imagination du rhythme ; l'imagination linéaire ; l'imagination coloriste, l'imagination des signes, telles sont les facultés qui dépassent les données de la mémoire. Toutes les autres opérations que la langue désigne sous le titre d'imagination ne présentent qu'une combinaison raisonnée des produits de la mémoire et de l'induction, faculté dont nous parlerons plus loin (1). Ainsi, la conception de la Syrène et du Centaure n'est que la combinaison d'une tête de femme avec le corps d'un poisson, et du buste d'un homme avec le corps d'un cheval. Ainsi encore, le physicien qui *s'imagine* retrouver dans un objet les propriétés découvertes dans un autre semblable ou analogue, use d'une induction légitime, et lorsqu'au mépris des différences, un médecin du XVIe siècle *s'imagina* que le corps humain était construit sur le modèle du système planétaire, il usa d'une

(1) *Voy.* 3e part., ch. IV, § 5.

illégitime induction. La passion égare aussi notre induction, et nous fait supposer, dans l'objet aimé ou dans l'objet redouté, des charmes ou des périls que la langue appelle encore *imaginaires.*

La différence qui existe entre l'induction et l'imagination créatrice, c'est que la première prend ses données dans l'expérience et ne fait que les transporter ailleurs, tandis que la seconde conçoit un objet ou une série d'objets que la mémoire ne lui a pas fournie.

Mais s'il peut y avoir une imagination créatrice dans la musique, le dessein et la peinture, ce n'est pas une raison pour qu'elle y apparaisse toujours; la plupart du temps au contraire, ceux qui cultivent les beaux-arts, se contentent des combinaisons de l'expérience et de l'induction.

Quant à la poésie et à l'éloquence, elles ne relèvent pas d'une faculté spéciale d'imagination. Ce qu'on appelle invention dans l'éloquence n'est que le choix des preuves, et ces preuves sont des déductions ou des inductions. Dans la poésie, la partie humaine de la fable est une combinaison des événements humains. S'il nous est donné de concevoir des intonations, des lignes et des couleurs non perçues, ou de nous les représenter spontanément dans un ordre différent de celui des perceptions, il ne nous est pas possible de concevoir un seul fait humain original; et nous concevons les faits de ce genre suivant la loi de l'association des idées, c'est-à-dire dans l'ordre de nos perceptions. Pour les combiner, il faut que nous choisissions dans la série de nos souvenirs. Quant au côté merveilleux de la fable poétique, il nous présente, ou des objets inanimés que le poëte a doués de volonté, d'intelligence et de passion, ce qui

rentre dans le fétichisme, ou des divinités invisibles comme les dieux des Grecs, ou les enchanteurs et les fées des Arabes, ce qui se retrouve dans l'anthropomorphisme, et nous verrons que le fétichisme et l'anthropomorphisme ne sont qu'une application erronée de l'induction ou de la croyance par analogie (1).

Malgré la faiblesse de la parole pour imiter les lignes du crayon, les nuances du pinceau, les modulations de la voix, le poëte peut faire entrevoir dans ses vers qu'il a conçu des figures d'une beauté parfaite, des temples magnifiques, des mélodies enchanteresses; alors, il joint à l'imagination du poëte celles du peintre, de l'architecte et du musicien; ces trois dernières seules ont pu le faire sortir des représentations de l'expérience; mais en tant que poëte, il est resté dans les limites de la mémoire et de l'induction.

§ 4. Distinction de l'imagination, de la perception et de la mémoire.

Examinons maintenant la théorie phrénologique sur l'imagination créatrice.

Gall pensait que l'imagination, telle que nous venons de la définir, était le troisième degré de toute faculté (2). Spurzheim fit observer avec raison que les facultés affectives n'ont le pouvoir de rien imaginer, parce que, pour agir, elles attendent que les objets leur aient été révélés par les facultés intellectuelles, et il restreignit à ces der-

(1) Voy. 3e part., chap. IV, § 5.
(2) *Anat.*, t. 1, p. 25.

nières le pouvoir d'imaginer, mais en le leur accordant à toutes comme un attribut commun : « Les trois degrés » d'activité, ou mode de quantité des facultés intellec- » tuelles sont : la perception, la mémoire et l'imagina- » tion (1). »

Nous avons montré que la mémoire n'est pas un degré d'activité, ou mode de quantité de la perception (2) ; de même l'imagination, si elle est vraiment créatrice, n'est pas un mode de quantité de la mémoire, et nous retrouvons ici le débat que nous avions ajourné, sur la spécialité de l'imagination. Ce qu'il y a de singulier, c'est que Spurzheim s'est attaché lui-même à faire ressortir cette vérité à propos de l'imagination mélodique :

« L'ouïe, dit-il, ne peut pas produire le chant des » oiseaux ;... beaucoup d'oiseaux entendent sans chanter ; » chez les oiseaux de ramage, les femelles sont douées » du sens de l'ouïe aussi bien que les mâles, cependant » les femelles ne chantent pas. Quant aux mâles, ils ne » répètent pas des chants qu'ils aient entendus. Si l'on » prend des œufs d'un oiseau chanteur, qu'on les fasse » couver par un oiseau qui ne chante pas, et qu'on élève » les jeunes dans la solitude, sans leur faire entendre au- » cun chant, les mâles, arrivés à l'âge de leur plein dé- » veloppement, chanteront comme les autres mâles de » leur espèce ; il en est de même chez l'homme ; le pre- » mier musicien n'a pu entendre de musique avant d'en » faire ; les grands compositeurs inventent des tons (3).

(1) *Obs.*, p. 334.
(2) *Voy.* 3e part., ch. 1er, § 6.
(3) *Obs.*, p. 256.

» .... le rossignol chante par lui-même, et il n'a pas de » mémoire musicale (1). »

Si des oiseaux chantent sans avoir entendu aucun chant, et sans avoir de mémoire musicale, comment pouvez-vous dire que l'imagination soit un *mode de quantité* de la perception et de la mémoire, ou qu'elle consiste à beaucoup percevoir et à beaucoup retenir? Quel autre sens, en effet, pourraient avoir les termes : *mode de quantité*? Si la perception et la mémoire existent sans l'imagination, et si l'imagination existe sans la perception et la mémoire, il faut reconnaître ici des facultés différentes de nature, et non des différences de degrés, puisque le degré supérieur doit toujours renfermer les degrés inférieurs (2).

D'aprés les *criteria* psychologiques, la perception, la mémoire et l'imagination ne sont pas les degrés d'une seule et même faculté, et ne peuvent dépendre du même organe; l'organologie devra rechercher quelle partie de l'organe des tons, par exemple, est consacrée à la perception, quelle autre à la mémoire, quelle autre à l'imagination.

Une fois établi que l'imagination n'est pas un degré de la perception ni de la mémoire, il ne reste plus qu'à examiner quels sont les objets à propos desquels il nous est donné de faire des actes d'imagination qui ne soient pas la reproduction de la perception ou de la mémoire.

Spurzheim, en avançant que l'imagination est le troisième degré de toutes les facultés intellectuelles,

---

(1) *Obs.*, p. 334.
(2) *Voy.* 3e part., ch. Ier, § 1er.

qui comprennent, dans sa terminologie, les sens extérieurs, les facultés perceptives et les facultés réflectives, établit qu'il y a une imagination du toucher, du goût, de l'odorat, de l'ouïe, de la vue, de l'*individualité*, de la configuration, de l'étendue, de la pesanteur, du coloris, de la localité, du calcul, de l'ordre, de l'*éventualité*, du temps, des tons, du langage, de la comparaison et de la *causalité*.

Nous admettons, comme on l'a vu, une imagination de la forme ou de la configuration, du coloris, de la mélodie ou des tons, du temps ou du rhythme, du signe ou du langage; mais nous rejetons toutes les autres. Qu'est-ce que l'imagination de l'ouïe, de la vue et du toucher, si ce n'est celle de la mélodie, du coloris et de la configuration? Pour les autres perceptions du toucher et celles de l'odorat, du goût et de la force motrice, quelqu'un s'est-il jamais représenté dans l'imagination quelque chose de tangible, qu'il n'ait pas touché, une odeur qu'il n'ait pas respirée, une saveur qu'il n'ait pas goûtée, un poids qu'il n'ait pas porté?

Si quelquefois les aliénés s'imaginent percevoir des odeurs, des saveurs, ou tout autre objet, ou phénomène qu'ils ne perçoivent pas actuellement, cet objet leur a été du moins fourni par une expérience antérieure; leur imagination diffère donc de celle de l'artiste, elle est vraiment un résultat de la perception, et on pourrait la regarder comme une maladie de la mémoire, puisque l'objet de la conception leur paraît soumis actuellement à leur perception. L'objet de l'imagination de l'artiste, au contraire, ne lui paraît jamais présentement soumis à sa perception, et cet objet n'est pas un résultat ou une maladie de la mémoire. Les phrénologistes nous

paraissent avoir méconnu cette ligne qui sépare l'imagination de l'aliéné d'avec l'imagination de l'homme sain.

« L'individualité trop active, dit Spurzheim, nous » fait personnifier les phénomènes, tels que le mou- » vement, la vie, la fièvre, la folie, etc. (1). » C'est probablement là ce qu'il appelle l'imagination de l'individualité ; mais l'erreur par laquelle nous personnifions la vie, la fièvre, etc., est due à la mère commune des hypothèses, à cette faculté d'induction ou de croyance par analogie dont nous donnerons plus loin la description. Ce qui sépare l'induction d'avec la véritable imagination, c'est que, comme nous l'avons déjà dit, la première prend ses données dans l'expérience, et ne fait que les changer de place, tandis que la seconde conçoit un objet ou une série d'objets que la mémoire ne lui a pas fournis.

C'est l'imagination de la localité qui suivant les phrénologistes explique le retour merveilleux des chiens et des pigeons, par des chemins où ces animaux n'ont jamais passé. Nous avons déjà montré comment il est impossible d'attribuer à l'imagination des lieux, ces phénomènes encore inexpliqués (2).

« L'imagination du calcul ou du sens des nombres, » qui, suivant Gall, crée des problèmes (3), » n'est qu'une combinaison raisonnée des éléments arithmétiques ou géométriques ; et Gall regarde le raisonnement comme une série d'actes de perception et de mémoire, puisqu'il fait, à quelques philosophes, le reproche de l'avoir considéré à tort comme une faculté spéciale.

---

(1) *Manuel*, p. 54.
(2) *Voy.* 3[e] partie, ch. II, § 4.
(3) T. IV, p. 325.

L'imagination de l'ordre rentre dans celle de la forme ou du rhythme. En examinant l'imagination poétique, nous avons insisté sur l'impossibilité d'imaginer des événements dont les principes élémentaires n'aient pas été perçus, ce qui détruit l'imagination de la prétendue faculté d'*éventualité*. Enfin, que serait-ce que l'imagination de la *comparaison* et de la *causalité?* Nous démontrerons que Spurzheim a eu tort de placer, sous ces titres, des facultés simples; mais si elles existaient, il serait, à coup sûr, fort difficile de distinguer en elles un troisième mode de quantité qu'on pût appeler imagination.

§ 5. Critique de la faculté du *talent poétique.*

Indépendamment de l'imagination qui était attribuée comme troisième degré, par Gall, à toutes les facultés sans exception, et par Spurzheim, aux facultés intellectuelles, ils reconnaissaient une faculté qu'ils appelaient : l'un *talent poétique*, l'autre *idéalité*, et à laquelle ils attribuaient les mêmes effets. Nous nous sommes déjà expliqués sur l'imagination poétique, et nous avons essayé de montrer qu'elle n'est qu'une combinaison de la perception, de la mémoire et de l'induction; ajoutons-y le goût pour le merveilleux ou l'inexplicable, goût qui peut bien être une spécialité comme faculté affective, mais non pas comme faculté intellectuelle, puisqu'il ne contient aucune idée qui ne soit fournie par d'autres facultés. Les définitions que Gall et Spurzheim ont données de cette prétendue faculté poétique,

ne sont pas de nature à en faire reconnaître la spécialité.

« Il n'y a pas de tribu barbare, dit Gall, d'après Ferguson, qui n'ait ses rimes passionnées ou historiques, » et il ajoute : « Le sauvage né poëte revêt ses conceptions » d'images et de métaphores (1). »

Mais le goût des rimes est donné par l'amour de la régularité, de la ressemblance, ou de l'ordre; et Gall disait avec raison dans ses cours « que la rime ne constitue pas la poésie. » Les métaphores sont fournies par l'induction ou la faculté des signes ou du langage. Quant aux images, elles sont le produit de la mémoire ou de l'imagination soit linéaire, soit coloriste, et non d'une faculté spéciale différente de celles-là.

« Homère, Pétrarque, Dante, poursuit-il, n'ont pas » eu de prédécesseurs, ni de rivaux; ils sont sortis » tout formés de cette obscurité profonde qui couvrait » leur patrie (2). »

Supposons qu'ils n'aient pas eu de prédécesseurs, en résulte-t-il que leurs œuvres soient le fruit d'une faculté particulière et non du concours d'un grand nombre de facultés? Il est plus facile d'exceller en une seule faculté, que d'en porter un grand nombre à un haut degré de culture, et c'est justement ce qui explique pourquoi ces grands hommes n'ont pas eu de rivaux.

« Pope fit à douze ans une ode sur la vie champêtre; » à quatorze ans, il traduisit des morceaux d'Ovide et » de Stace; à seize ans, il fit des pastorales (3). » Tout cela était-il poétique? et si c'était de la poésie, nous avez-

---

(1) *Anat.*, t. II, p. 181.
(2) *Ibid.*, p. 184.
(3) *Ibid.*

vous démontré qu'elle dérivât d'une faculté spéciale?

« Lagrange-Chancel fit une comédie en trois actes, » à l'âge de neuf ans, et sa tragédie de Jugurtha, à seize » ans. Richardson esquissa à l'âge de douze ans le por- » trait d'une dame de réputation qu'il soupçonnait d'hy- » pocrisie (1). » Quelle poésie *ondoyante et diverse !* elle comprend à la fois la comédie, la tragédie et le portrait. Nous verrons donc figurer Labruyére sur votre liste. Cependant, on s'aperçoit que, malgré vos protestations verbales sur la distinction de la poésie et de la versification, c'est la versification qui vous préoccupe, vous rapportez ce vers d'Ovide :

Et quod tentabam scribere versus erat (2).

Vous citez Quinault dont l'oreille délicate, dites-vous, ne choisissait que des paroles harmonieuses, et qui éprouvait un grand penchant à rimer (3); et vous nommez enfin une multitude de rimeurs dont les œuvres dépouillées de la rime, n'auraient absolument rien de poétique. Aussi Gall, dans son inaltérable candeur, ne manque-t-il pas de faire cet aveu : « Quelle est la » force fondamentale dont dépend le talent poétique, » c'est-à-dire, quelles fonctions remplit l'organe de la » poésie dans un degré de développement ordinaire, » voilà ce que je n'oserais décider (4). »

---

(1) *Anat.*, t. 2, p. 184.
(2) *Ibid.*, p. 185.
(3) *Ib.*, p. 192.
(4) *Ib.*, p. 186.

§ 6. Critique de la faculté d'*idéalité.*

Voyons si nous serons plus heureux avec Spurzheim, et s'il nous fera mieux comprendre ce qu'il entend par le sentiment de l'idéalité : « Ce qui est commun à tous les » genres de poésie constitue le sentiment primitif dont » je parle ; ce sentiment ne produit pas la versification, » ni la rime... Cette faculté paraît consister, dans une » manière particulière d'envisager la nature : une des- » cription des objets tels qu'ils sont, n'est pas ce qu'on » appelle poésie ; celle-ci les considère comme ils de- » vraient être, elle exige de la vivacité, de l'exaltation » de l'imagination. Je crois qu'un sentiment particulier » produit ces modifications. Cette faculté n'agit pas seu- » lement dans les poëtes, elle s'applique aux idées, » aux sentiments et à toutes les fonctions des autres fa- » cultés ; elle les vivifie et elle leur donne une teinte » particulière ; elle fait naître le goût du sublime dans » les arts ; elle inspire de l'enthousiasme et cherche par- » tout la perfection et l'idéal (1). » Toutes ces expressions sont bien vagues ; et avec une psychologie aussi incertaine, comment établir une organologie précise ? Spurzheim ne nous dit pas quel est le fond commun de toute poésie, et il répand bien peu de clarté en disant que l'idéalité est une manière *particulière* d'envisager la nature, et qu'elle donne aux idées et aux sentiments une teinte *particulière*. Il ajoute que cette faculté con-

(1) *Obs.*, p. 210-11

sidère les objets comme ils devraient être, et qu'elle cherche partout la perfection; mais la perfection est, ou physique, ou intellectuelle, ou morale, et notre auteur s'est prononcé lui-même contre les facultés à double emploi qui s'appliqueraient à la fois au moral et au physique (1). La perfection physique consiste dans celle de la forme, de la couleur et du son; la perfection intellectuelle, dans l'excellent emploi de toutes les facultés de l'intelligence; la perfection morale, dans la conformité de notre conduite aux lois de la moralité. Toutes ces perfections diffèrent de la poésie. Vous direz peut-être que vous ne parlez pas ici d'une faculté intellectuelle, mais d'un sentiment, d'une faculté affective. Nous répondrons que les sentiments d'amour qui correspondent à toutes les perfections et aux œuvres de la poésie ne sont pas un seul et même sentiment. Celui qui est plein d'admiration pour la vie d'un héros ou d'un saint, reste souvent glacé en présence d'un chef-d'œuvre de l'art; celui qui se plaît aux fictions d'Homère, ou à celles des contes orientaux, ne goûte pas pour cela les perfections d'un tableau ou celles d'une symphonie. L'amour de la poésie n'est donc pas une seule et même chose avec l'amour du beau dans les autres arts, ou avec le goût de la perfection morale. L'élément qui est commun à tous les genres de poésie, qui ne dépend pas de la versification, qui se conserve même dans une traduction en prose, cet élément, c'est le merveilleux, c'est-à-dire le fétichisme, ou l'anthropomorphisme, ou encore, le mystérieux, l'inexplicable, pour lequel nous avons un goût particulier (2).

(1) *Observ.*, p. 147.
(2) *Voy.* 4e partie, ch. II, § 18.

Si le sentiment de l'idéalité est l'amour de la poésie, il se confond avec l'amour de l'analogie et l'amour du merveilleux, et il ne forme pas de sentiment spécial; s'il est l'amour de la perfection physique, il rentre dans l'amour des formes, des couleurs et des sons; s'il est l'amour de la perfection intellectuelle, il se ramène au plaisir que nous cause le spectacle du jeu plein et entier des facultés de notre intelligence; enfin, s'il est l'amour de la perfection morale, il ne se distingue pas de l'affection spéciale qu'excite en nous le spectacle de l'accomplissement du devoir ou du dévouement; mais il ne peut être toutes ces choses à la fois.

§ 7. Critique du *sens du beau dans les arts.*

M. le docteur Vimont à la faculté d'*idéalité* en substitue deux autres : l'*esprit poétique*, et le *goût du beau;* mais il ne donne pas d'explication plus satisfaisante. « Pour faire de la poésie, dit-il, il n'est pas néces- » saire de peindre les objets autrement qu'ils ne sont (1); » et il cite une description de Volney, qui lui paraît très-exacte, et en même temps très-poétique (2). Il n'y a donc pas de différence entre la poésie et la peinture de portraits? Non, dira peut-être l'auteur, si ce n'est que la seconde emploie des couleurs, et la première des paroles. Mais alors pourquoi l'auteur ajoute-t-il que « les grands

(1) *Traité de phrén.*, t. 2, p. 440.
(2) *Ibid.*, p, 441.

» peintres, les grands musiciens et les grands statuaires » n'ont été que de grands poëtes (1)? » Cela veut dire, ou qu'ils ont employé la parole, ce qui est faux, ou qu'ils ont été grands peintres, grands musiciens, grands statuaires, ce qui est un pléonasme. Donnez une définition de la poésie qui ne la confonde avec aucun autre des beaux-arts, ou ne dites pas qu'il y a une faculté pour la poésie distincte des facultés appropriées à la configuration, au coloris et à la musique.

Pour faire sentir la différence de la poésie et de son contraire, M. Vimont reproduit cette opposition, tant de fois citée, de deux vers qui expriment la même pensée :

« Depuis que je vous vois j'abandonne la chasse, »

PRADON.

« Mon arc, mon javelot, mon char, tout m'importune, »

RACINE.

« Ces deux pensées sont vraies, ajoute M. Vimont, » mais l'une est présentée sans passion, sans talent, l'autre » est le vrai langage de la nature (2). » La poésie est donc la passion et le langage de la nature ; mais alors que restera-t-il à l'éloquence ? De plus, avez-vous besoin d'une faculté spéciale pour sentir la passion et pour trouver le langage de la nature ? Le dernier vers est l'œuvre d'un esprit qui se représente les objets sous leur aspect pittoresque, et qui est doué par conséquent d'une bonne per-

(1) T. 2, p. 443.
(2) *Ibid.*, p. 442

ception et d'une bonne mémoire de la configuration et du coloris; et quand même il faudrait entendre, comme M. Vimont, par poésie, « une vivacité, une tournure » d'expression qui n'est pas toujours idéale (1), » il ne serait pas nécessaire de recourir à d'autres facultés que la perception et la mémoire, pour expliquer cette vivacité d'expression.

Mais indépendamment de cet *esprit poétique* si mal défini, M. Vimont a posé encore une faculté qu'il appelle *sens du beau dans les arts*, ou *goût du beau* (2). Quoi! vous établissez un goût général pour le beau, quel que soit l'art qui l'exprime! Encore une fois que deviennent vos accusations contre les philosophes, qui, dites-vous, n'admettent que des généralités, et qui ne reconnaissent qu'une seule perception, qu'une seule mémoire, qu'un seul jugement, qu'un seul goût, qu'une seule imagination? Vous reconstruisez pièce à pièce l'édifice que vous vouliez détruire. Mais voyons en quoi consiste ce goût du beau. « Il a pour objet, dit M. Vimont, la disposition ou l'arrangement du sujet (3). Les » productions de Virgile sont supérieures à celles d'Homère, sous le rapport du goût;.... le sens du beau, » dans les arts, produit encore la correction du dessin (4). »

J'aurais pensé que la perception et la mémoire de la configuration, jointe à l'adresse manuelle, aurait suffi à la correction du dessin. Je ne vois pas trop comment

(1) T. 2. p. 442.
(2) *Ibid.*, p. 444.
(3) *Ibid.*, p. 445.
(4) *Ibid.*, p. 446.

les productions d'Homère sont inférieures à celles de Virgile pour la disposition et l'arrangement du sujet, mais je me demande si l'arrangement du sujet, en ce qui ne touche pas à la partie technique de l'art, mais au raisonnement, ne releverait pas de la déduction et de l'induction, c'est-à-dire de ce que les phrénologistes appellent très-improprement comparaison et causalité. Je ne vois donc pas encore ici la nécessité d'une faculté spéciale.

M. Vimont avait adopté l'*esprit poétique* de Gall, M. Combe adopte l'*idéalité* de Spurzheim; tant il est vrai que la phrénologie est appelée à terminer tous les dissentiments psychologiques. « La faculté de l'i» déalité, dit M. Combe, produit le sentiment de l'ex» cellence et de la perfectibilité, et se plaît dans le beau » idéal (1). » C'est le même vague que chez Spurzheim. Nous renvoyons à nos précédentes critiques. L'excellence, la perfectibilité, le beau idéal appartiennent à trois ordres de faits : aux faits physiques, intellectuels ou moraux, et ce n'est pas une seule et même faculté qui apprécie et goûte l'excellence dans ces trois ordres. « Les » autres facultés perçoivent les qualités comme elles exis» tent dans la nature; l'idéalité veut quelque chose de » plus gracieux, de plus parfait et de plus admirable » que la réalité. » Les grâces et la perfection sont diverses; une seule faculté ne leur suffit pas, et vous avez déjà reconnu des sentiments en rapport avec la grâce et la perfection, soit des formes physiques, soit des facultés intellectuelles, soit de la conduite morale.

Résumons notre débat avec la phrénologie au sujet des facultés créatrices ou inventives : nous n'admettons

(1) *Nouveau manuel*, p. 140.

pas que l'imagination soit un mode de quantité de toutes les facultés sans exception, comme le voulait Gall, ou de toutes les facultés intellectuelles, comme le voulait Spurzheim. Nous pensons qu'il n'y a de véritable faculté inventive donnant des pré-conceptions qu'à l'égard des objets qui suivent : 1° la forme ; 2° les tons ; 3° le rhythme ; 4° le coloris ; 5° le signe ou l'expression.

Quant à la question organologique, c'est aux phrénologistes de voir si les différentes imaginations appartiennent à quelque partie des organes qui possèdent les mémoires correspondantes, ou s'il ne vaut pas mieux partager les circonvolutions consacrées à la prétendue *idéalité* entre l'imagination coloriste et l'imagination mélodique, et chercher l'imagination linéaire dans le prétendu organe de la *constructivité*, dont nous présenterons plus loin la critique. Pour les constructions instinctives, il faut en effet que l'imagination linéaire réagisse sur la force motrice ; et si cette force a son organe spécial, celui que les phrénologistes attribuent à la *constructivité*, ne serait que l'organe de l'imagination linéaire.

§ 8. Critique du *sens géométrique*.

Pour expliquer comment les oiseaux voyageurs conçoivent la figure du triangle suivant laquelle ils disposent leur troupe, M. Vimont a senti la nécessité d'une faculté spéciale d'imagination linéaire, qu'il appelle *sens géométrique* (1), quoiqu'il professe, en thèse générale, comme les autres phrénologistes, depuis Spurzheim, que

(1) T. 2, p. 292.

l'imagination n'est qu'un mode de toutes les facultés intellectuelles. Mais l'imagination qui fournit la figure du bataillon voyageur est la même que celle qui inspire à l'oiseau la forme de son nid ; cependant M. Vimont, qui attribue la disposition du nid tantôt à l'organe de l'ordre (1), tantôt à l'organe de la construction (2), croit avoir besoin d'un troisième organe encore, pour l'imagination des oiseaux de passage ; il nous semble que c'est un triple emploi.

(1) T. 2, p. 324.
(2) *Ibid.*, p. 355.

CHAPITRE IV.

Facultés de raison.

---

§ 1er. Faculté régulatrice ou morale.

Les facultés de raison sont celles qui donnent à l'homme des principes de conduite et des principes de spéculation dépassant les bornes de l'expérience.

La faculté par laquelle on a le plus fréquemment opposé l'homme aux animaux, c'est la conscience morale ou la connaissance du bien et du mal, du devoir et du droit. Cependant, cette faculté comme toutes celles qui diffèrent des sens extérieurs ou de la pure affectivité a été méconnue par quelques théoriciens. Les idées et les actes qui en sont les produits ont été ramenées à un raisonnement fondé sur la base de notre propre intérêt. Nous avons déjà fait voir que l'approbation donnée par le raisonnement à certains de nos actes, n'empêche pas qu'ils n'émanent primitivement d'une inspiration naturelle; et nous en avons donné pour exemple l'acte de l'alimentation. De ce que les actions dictées par notre conscience

morale pourraient être le fruit du raisonnement, si nous avions le temps et les lumières nécessaires pour les raisonner dans le point de vue de notre intérêt, nous n'en devons pas conclure que ces actions soient issues de cette dernière origine. Premièrement, ce que la nature nous inspire doit être conforme à notre intérêt, puisque autrement elle détruirait d'une main ce qu'elle aurait élevé de l'autre. Secondement, par l'inspiration de la conscience, la nature nous conduit au but qu'elle se propose, plus sûrement et plus promptement que par les calculs difficiles et hasardeux de l'intérêt. Troisièmement, les notions et les actes inspirés par la conscience ont des caractères fort différents de ceux qui leur appartiendraient s'ils étaient raisonnés dans une vue intéressée. C'est cette différence que nous allons nous efforcer de faire ressortir.

Exposons d'abord les notions et les actes qui nous paraissent devoir se rapporter à une conscience morale ; et confrontons-les ensuite avec les résultats d'un raisonnement fondé sur l'intérêt.

Lorsque nous nous replions sur le spectacle intérieur de nos sentiments, il en est que nous jugeons meilleurs que les autres : nous donnons la préférence aux affections du cœur et de l'esprit sur les affections du corps (1). Dans le sein de chaque désir il y a une certaine limite que nous jugeons ne devoir pas être dépassée : nous tolérons l'amour de la propriété, le juste ressentiment d'une injure, nous ne pouvons permettre l'avarice et la soif de la vengeance ; nous approuvons l'émulation, l'amour de l'estime, de l'indépendance et d'une légitime autorité ; nous

(1) *Voy.* 4e partie, chap. I et II.

désapprouvons l'envie, la vanité, l'orgueil et l'ambition. Chaque tendance de notre âme nous faisant éprouver du plaisir quand elle est en possession de son objet, et de la peine, quand cet objet lui est ravi, nous blâmons nos excès dans la joie, comme dans la douleur. Ainsi, sans franchir notre sphère intérieure, sans empiéter sur celle d'autrui, nous trouvons déjà matière à l'exercice du jugement moral; et dans ce cas ce jugement peut se formuler en trois mots : tempérance, courage et prédominance de l'esprit sur le corps.

Mais le jugement moral se prononce plus haut lorsque nos sentiments se produisent en actes, et que ceux-ci ont pour effet de favoriser ou de blesser les tendances d'autrui. Nous sortons alors de la morale individuelle, pour entrer dans la morale de relation. Parmi les actes jugés bons, il en existe un certain nombre qu'il serait mal de ne pas faire, et auxquels la famille ou l'état peuvent légitimement nous contraindre même par la force : ce sont les actes de *justice*. Il en est d'autres meilleurs encore que les premiers, mais dont l'omission n'est pas condamnable, et auxquels il serait mal de nous contraindre : ce sont les actes de *générosité* et de *dévouement*. L'acte dont l'omission est coupable et auquel il est bien de nous contraindre s'appelle *devoir*, la bonté morale de la contrainte constitue le *droit*. Le droit est double : il appartient à celui qui peut contraindre et à celui envers lequel nous pouvons être contraints. Le devoir constitue donc deux espèces de droits ; le dévouement n'en constitue aucune.

L'ensemble des devoirs et des droits s'appelle *loi morale*. Tant que la loi reste dans l'intelligence, elle se nomme *loi naturelle*, quand elle se revêt d'expressions

et s'inscrit dans les codes, on l'appelle *loi positive* ou *loi écrite.*

Le jugement d'approbation et de désapprobation morale, renfermé dans l'intelligence s'appelle *estime et mépris*; exprimé en paroles il devient *éloge et blâme*; manifesté par des signes et des actes extérieurs, il engendre les marques *honorifiques* et les marques *infamantes.*

L'accomplissement du bien moral et principalement des actes de générosité et de dévouement, nous fait juger qu'il serait bien de faire goûter le bonheur aux auteurs de ces actes. Nous leur concevons un droit à la félicité, que nous appelons *mérite.* De même la violation de la loi morale nous fait concevoir que le malheur convient aux violateurs de cette loi, et nous appelons cette convenance le *démérite.*

Le chef de famille et l'état, chacun dans la sphère de leur action, s'efforcent d'accomplir, dès cette terre, le jugement de mérite et de démérite, en donnant aux auteurs des actes la part de bonheur et de malheur dont on peut disposer ici-bas; cette part est la *récompense* ou la *peine.*

Si la récompense ou la peine manque dans ce monde, nous l'attendons au delà du tombeau, et cette attente est l'un des fondements les plus fermes de l'espérance d'une autre vie.

Ainsi, l'idée de peine et de récompense soit civile soit religieuse repose sur l'idée de mérite, l'idée de mérite comme celle d'honneur et de déshonneur, de louange et de blâme, d'estime et de mépris, s'appuie à son tour sur l'idée de devoir et de dévouement, et celle-ci sur l'idée

de bien et de mal moral qui est la base de tout l'édifice : retirez-la, et tout s'écroule.

L'idée abstraite de bien et de mal moral se forme de tous les jugements moraux particuliers : ainsi nous préférons l'émulation à l'envie, la modestie à l'orgueil, la tempérance à la passion effrénée, la résignation à l'excès de la douleur : pourquoi cela ? il n'y a pas de raison à en donner. C'est un jugement primitif, *sui generis*, et c'est pour cela qu'on le rapporte à une faculté particulière. Nous jugeons qu'il est bien de ne pas nuire, qu'il est mieux de servir et encore mieux de se dévouer. Que signifient ces mots : *il est bien, il est mieux ?* Rien en eux-mêmes si on ne les joint à telle ou telle action. C'est telle action qui est bonne, c'est telle autre qui est mauvaise : comment jugeons-nous ainsi? parce que nous jugeons ainsi.

Confrontons maintenant les actes inspirés par la conscience avec ceux qui sont raisonnés sur le pied de l'intérêt. Est-ce une habile spéculation commerciale qui nous a donné l'idée des récompenses à venir et d'un Dieu rémunérateur? Est-ce pour le calculateur intéressé que l'état doit réserver les récompenses dont il dispose? Est-ce aux spéculateurs malheureux qu'il doit infliger les châtiments? L'égoïsme vous suggère-t-il l'idée du mérite ? Pouvez-vous en faire un article de loi ? Est-ce à l'égoïste que vous réservez votre estime et vos éloges ? Le désintéressement est-il un démérite? donne-t-il lieu au blâme, au mépris, au repentir, au remords? Les actes inspirés par la conscience ne sont donc pas calculés sur la règle de l'intérêt. On ne sait pas, lorsqu'on nie un seul principe de l'intelligence, combien d'idées accessoires on supprime du même coup. Rejetez la distinction primitive du bien

et du mal, c'est-à-dire des bonnes et des mauvaises actions, il vous faudra révoquer du même coup les idées d'estime, de mépris, d'éloge, de blâme, d'honneur, de déshonneur, de devoir, de droit, de dévouement, de loi, de peine et de récompense dans ce monde ou dans l'autre; vous détruisez la plus importante des institutions sociales, celle des tribunaux, et vous enlevez la base la plus ferme de toute religion.

Ajoutons que pour arriver à découvrir comment les bonnes actions peuvent en définitive servir nos intérêts, comment les plaisirs de l'esprit sont supérieurs à ceux du corps, comment l'envie peut nous perdre, comment le respect des biens d'autrui est salutaire à ceux-mêmes qui ne possèdent rien, il faut une instruction et une habileté de raisonnement dont très-peu d'hommes sont capables, que d'ailleurs en matière de passion et d'intérêt chacun est son propre juge, et qu'on ne persuadera jamais à l'avare par exemple qu'il lui serait plus utile de dépenser que de conserver, car le bonheur pour lui c'est justement de garder.

Si prenant une autre route pour arriver au même but, on prétend nier la conscience morale en ramenant les vertus individuelles et sociales au désir de l'estime, de l'honneur ou de la récompense, on tourne dans un cercle vicieux. Pour désirer la récompense, l'honneur ou l'estime, il faut que ces avantages existent. Or, comment les concevoir sans l'idée de désintéressement, de vertu, et par conséquent sans le jugement moral? Nous ne prétendons pas que tel homme ne puisse faire par amour-propre ce qu'un autre accomplit par conscience, mais le premier lui-même doit concevoir l'idée de vertu, puisqu'il désire l'estime; que pour la désirer il lui est néces-

saire de la comprendre, et qu'il ne peut la comprendre s'il n'a pas l'idée de vertu. Prétendre que les hommes font naturellement la distinction du bien et du mal, ce n'est pas affirmer qu'ils agissent tous et toujours en vertu de cette distinction. Le jugement n'entraîne pas la conduite, et nous ne nous occupons ici que des jugements.

Nous pensons donc qu'une faculté particulière de notre esprit est chargée de nous donner le modèle de notre conduite. Ce modèle décrit depuis longtemps par Socrate a pour traits généraux la prédominance de l'esprit sur le corps, la justice et la générosité. La justice est de ne nuire à personne et de servir ses proches ; elle est une obligation. Au-dessus d'elle est la générosité inobligatoire, dont le mérite est par conséquent plus relevé. La conception, je ne dirai pas l'exécution de ce modèle, se trouve à toutes les époques de l'histoire, même chez les sauvages, qui chantent au milieu des supplices leur chanson de mort, et chez les tribus féroces, où pour soustraire les vieillards, soit aux mains de l'ennemi vainqueur, soit aux souffrances d'une lente agonie, les fils égorgent leurs vieux parents. Avec de la sagacité et de la bonne foi on reconnaîtra toujours comment les circonstances extérieures peuvent voiler ou découvrir une partie des conceptions morales, et comment le fond reste le même sous toutes les variations de la forme.

§ 2. Confusion de la faculté morale avec la bienveillance.

Hutcheson et Reid ont versé à pleines mains la lu-

mière sur la conscience morale, et ils l'ont très-nettement distinguée de la bienveillance et du sentiment religieux. Le docteur Gall a écrit une excellente page sur la distinction du sens moral et du sentiment religieux (1), mais comme il s'était contenté de la lecture de Ferguson, sans puiser aux sources plus pures et plus abondantes, ouvertes par Hutcheson et Reid, il a considéré le sens moral comme le degré inférieur de la bienveillance. La différence est ici de nature et non de degré. Je n'ai pas besoin de donner une longue démonstration à ce sujet, car le docteur Gall, dans le trésor de ses contradictions, ne manquera pas de me fournir plus d'un aveu à l'appui de la distinction que je veux établir : il dit d'une part : « Entre le sens moral et la bienveillance la différence est du plus au moins; les personnes les plus morales ont toujours été remarquables par un grand fond de bienveillance (2). » Et de l'autre, il écrit : « Dans les actes de pur devoir, l'homme n'est ému par aucun sentiment vif ou exalté; c'est pourquoi souvent des hommes *tout en oubliant leur devoir et les actes les plus ordinaires de justice* font preuve de la plus noble bienveillance, lorsque des événements malheureux ont éveillé leur sensibilité (3). » La conscience qui ordonne et prescrit certains actes est donc autre chose que la sensibilité, qui s'émeut à la vue du malheur. La première produit un jugement, la seconde un sentiment. Si la bienveillance était le degré supérieur du sens moral, tout homme bienveillant serait juste, personne ne pratiquerait

(1) *Anatomie*, t. 4, p. 257.
(2) T. 4, p. 209.
(3) *Ibid.*, p. 208.

la bienveillance en violant la justice. Gall écrit encore : « Lorsque la bienveillance donne trop de latitude à la » méchanceté, et que celle-ci s'enhardit par l'indul- » gence, le sentiment du juste reprend ses droits : il » n'est pas juste que la bonté devienne le jouet de l'en- » vie, de la malignité et de l'ingratitude (1). » Le docteur nous montre ici le sens moral et la bienveillance en contradiction l'un avec l'autre ; ils ne sont donc pas les degrés divers d'une seule et même faculté. Enfin, il ajoute pour prouver que les animaux ont une bienfaisance active : « Des chiens se jettent à l'eau pour sauver ceux qui » se noient.... ils assaillent avec fureur des assassins.... » il ne serait même pas difficile de prouver que plusieurs » espèces d'animaux sont pourvus jusqu'à un certain de- » gré d'un sens moral, d'un sentiment du juste et de l'in- » juste (2). » Plus haut, la bienveillance était le degré supérieur du sens moral, ici le sens moral est le degré supérieur de la bienveillance. Le docteur Gall a donc démontré lui-même la différence de nature qui existe entre le sens moral et la bienveillance : « Le sens moral, » a-t-il dit, se renferme dans les choses de première né- » cessité. Le but de la bienveillance quoique moins né- » cessaire est beaucoup plus élevé : le juste ne fait que » son devoir, ses actes ne sont point méritoires (3). » Voilà le sens moral sans la bienveillance ; ces hommes dont parle le docteur, qui « tout en oubliant leur devoir » et les actes les plus ordinaires de justice, font preuve » de la plus noble bienveillance (4), » nous montrent

(1) T. 4, p. 208.
(2) T. 4, p. 224.
(3) *Ibid.*, 207-208.
(4) *Ibid.*, p. 208.

la bienveillance séparée du sens moral : il est donc impossible de ne voir ici que les nuances d'une seule et même faculté.

§ 3. Théorie phrénologique sur la faculté morale.

Spurzheim a senti les contradictions de son maître, et il a fait deux facultés du sens moral et de la bienveillance; mais il a laissé planer sur la première les ténèbres que Gall y avait amassées. Les notions du sens moral, comme nous l'avons dit, peuvent se résumer ainsi : 1° tempérance, courage, prédominance de l'esprit sur le corps : *morale individuelle* ; 2° ne nuire à personne et servir ses proches : *justice obligatoire, première partie de la morale sociale* ; 3° servir tous les hommes : *générosité, dévouement, deuxième partie de la morale sociale*. Ce sont là des prescriptions précises, claires, fécondes, à l'aide desquelles on peut écrire les codes de toutes les nations. Gall, au contraire, fait du sens moral une sorte de cachet dont nous pouvons arbitrairement marquer telle ou telle action. « Quand » il est convenu que telle chose est bonne ou mauvaise, » juste ou injuste, le sens moral devient le régulateur de » nos actions (1). » Mais quelle lumière indique que telle action est juste ou injuste, si ce n'est pas le sens moral? Dès que vous pouvez convenir de la justice et de l'injustice, sans le secours du sens moral, vous n'avez pas besoin de lui pour régulariser vos actions. « Le sens moral n'est » pas le principe d'un acte déterminé, il est le principe

(1) T. 4, p. 206.

» du devoir en général ; la faim peut être satisfaite par mille » aliments différents(1). » La faim n'en indique pas moins le choix d'un ou de plusieurs alimens déterminés ; il ne vous est pas loisible de convenir que telle et telle chose sera un aliment, et de le faire consacrer comme tel par la faim ; votre comparaison tourne donc contre vous. La faim vous prescrit tels et tels aliments, et le sens moral vous prescrit tels et tels actes déterminés par lui-même ; vous l'avez senti, lorsque vous dites plus loin : « A tra» vers l'instabilité des opinions, il y a une infinité de » choses qui sont *généralement reconnues* comme justes, » ou injustes, et qui, même avant la naissance des lois, » impriment à la morale un caractère uniforme et im» muable (2). »

Spurzheim dit aussi comme son maître : « Le senti» ment du juste ne détermine pas la justice ; ce senti» ment se combine avec les autres facultés, et fait envi» sager leurs actions comme des devoirs ; voilà pourquoi » la justice de l'un n'est pas la justice de l'autre ; si le » sentiment du juste s'unit en nous à la bienveillance, » notre justice ne sera pas la même que s'il s'unit à l'a» mour de la propriété (3). »

Cela veut dire que, dans le premier cas, nous regarderons la bienveillance comme obligatoire, et que dans l'autre nous donnerons le caractère de l'obligation à l'amour de la propriété. « En effet, continue l'auteur, il y a une » conscience absolue ou générale, et une conscience rela» tive ou individuelle ; la première se forme par la com» binaison du sentiment de la justice avec les facultés

(1) *Anat*, t. 4, p. 206.
(2) *Ibid*, p. 207.
(3) *Observations*, p. 201, et *Manuel*, p. 47.

» propres à l'homme, la seconde par la combinaison de » ce sentiment avec telle ou telle faculté prédominante(1). »

Nous demandons quelle serait l'utilité d'une conscience qui ne donnerait aucune indication par elle-même, qui apporterait seulement une sanction ou un caractère obligatoire à la faculté qui prédominerait en nous, consacrant, suivant la circonstance, les facultés propres à l'homme, ou celles que nous partageons avec les animaux, indifférente aux unes comme aux autres, ne se décidant que suivant la force native de chacune d'elles. S'il existe une conscience, il faut qu'elle fasse son choix entre telle ou telle de nos facultés, qu'elle préfère l'une à l'autre, et qu'elle ne se borne pas à fournir une idée inappliquée du bien, pouvant s'adapter à toute action suivant nos autres dispositions innées. Spurzheim a raison de faire observer « que la conscience n'a pas la » même activité chez tous les hommes, qu'elle est si faible » chez quelques-uns, qu'ils se glorifient des crimes les » plus énormes (2) ; » mais c'est justement parce que la conscience leur manque, et non parce qu'elle s'allie chez eux aux penchants animaux. Dans ce dernier cas, ils se seraient crus obligés aux forfaits qu'ils ont commis, et ils éprouveraient des remords pour tous ceux qu'ils n'auraient pu commettre.

Il ne faut donc pas dire que « la conscience fait envisager » les actions en général sous le point de vue du devoir ou » de l'obligation (3), » mais qu'elle choisit certaines actions auxquelles elle donne ce caractère. Spurzheim a

(1) *Obs.*, p. 201.
(2) *Obs.*, p. 203.
(3) *Manuel*, p. 47.

entrevu, comme Gall, quelques parties de cette vérité. « Mon intention, dit-il, est de soutenir seulement qu'il y » a un sentiment particulier du juste et de l'injuste, ou » une conscience, mais qu'elle peut manquer chez quel- » ques-uns, et que ceux-ci ne sont pas déterminés par » des remords à combattre leurs penchants inférieurs (1). »

D'après ces termes, le rôle de la conscience serait donc de combattre les penchants inférieurs, et de recommander l'action des penchants supérieurs, par conséquent de faire entre nos penchants un choix, qui seul rendrait possible la qualification qu'on leur donne de supérieurs et d'inférieurs. Spurzheim dit encore : « Certaines fa- » cultés devraient être directrices (2);... l'homme a beau- » coup de facultés qui lui sont communes avec les ani- » maux, c'est pourquoi, de tout temps, on a reconnu sa » double nature, l'esprit et la chair (3)... Il me semble » que l'homme doit l'emporter sur la bête;... tout ce qui » s'accorde avec l'ensemble des facultés propres à l'homme » est *bien*, tout ce qui n'y est pas conforme est *mal*. »

Ces observations sont très-justes ; mais à quelles sources l'auteur les a-t-il puisées ? Comment n'a-t-il pas vu qu'il suivait ici les déclarations précises de la conscience, déclarations reconnues même par ceux qui n'y conforment pas leur conduite, excepté par le petit nombre de ceux qui sont privés de la conscience morale, et qu'on peut ranger sous ce rapport dans la classe des aliénés.

Enfin, pour montrer que le sentiment du juste diffère du sentiment religieux, Spurzheim observe que « le code » sacré des chrétiens n'abolit pas la faculté naturelle....

---

(1) *Obs.*, p. 205.
(2) *Ibid*, p. 342.
(3) *Ibid*, p. 343.

» et qu'à l'exemple des philosophes, ce code définit la » vertu : la victoire des facultés supérieures sur les facultés inférieures. » Nous ne voyons plus ici trace de cette fausse théorie qui fait de la conscience la complaisante de la passion qui nous domine, une sorte de blanc-seing passible de toute déclaration, de cheval prêt pour tout cavalier ou de selle propre à tout cheval.

Quant à la question organologique, je comprends bien que les perceptions, les souvenirs et les imaginations des choses sensibles doivent avoir des organes dans le cerveau; mais je n'en conçois plus la nécessité pour le jugement moral. Je m'étonne aussi que cette faculté qui nous révèle l'idée du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du mérite et du démérite soit rangée par la phrénologie au nombre des facultés affectives et non des facultés intellectuelles. « La vertu, dit Hutcheson, n'est » pas toujours accompagnée de plaisir : celui-ci ne vient » que de la réflexion sur notre conduite. Nous pouvons » penser à la vertu d'un autre, abstraction faite du plaisir que cette vertu peut lui procurer. L'approbation » morale n'est pas non plus un plaisir, quoiqu'elle en » soit ordinairement suivie, de même que la perception » d'une forme extérieure est accompagnée de plaisir, » mais est autre chose que ce plaisir. La qualité approuvée par le sens moral est conçue comme résidant en la » personne approuvée et comme une perfection et une » dignité en elle (1). » Gall avait compris cette vérité : « La » peine et le plaisir qu'on éprouve par suite d'une bonne » ou d'une mauvaise action est, dit-il, une affection du

(1) *An inquiry into the original*, etc. Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu. *Traité* II, sect. 1[re]. § 8.

» sens moral, comme une sensation agréable ou doulou-
» reuse, n'est autre chose qu'une affection, une modifica-
» tion des organes de la sensation (1). » M. Broussais, suivant cet exemple, avait répété : « L'impulsion primi-
» tive nous pousse vers ce qui est juste sans le projet de
» nous satisfaire; le sentiment de satisfaction ne paraît
» qu'après l'accomplissement de l'œuvre (2). » Pourquoi donc la phrénologie fait-elle du jugement moral une faculté affective? Si le jugement moral peut avoir un organe, cet organe devrait figurer dans la partie antérieure et supérieure du cerveau, à la place de l'organe attribué à la bienveillance, car la bienveillance à son tour serait en meilleure compagnie près du siége des affections, ainsi que l'avait remarqué le docteur Gall lui-même (3). Je ferai observer que les têtes apportées jusqu'ici en preuve de la localisation, soit du jugement moral, soit de la bienveillance, avaient appartenu à des hommes à la fois justes et bienveillants (4), et que par conséquent la preuve organologique est nulle relativement au siége respectif de la bienveillance et du jugement moral. Ajoutons que la bienveillance est un mode de toutes les affections du cœur et non une affection spéciale, et que l'idée inexacte de Gall et de Spurzheim relativement aux préceptes de la conscience, doit les avoir mal guidés dans l'appréciation du siége de cette faculté.

« Mais, dira Spurzheim, il y a, chez les animaux doux
» et pacifiques, un organe dominant à la place que
» j'assigne à la bonté ; ce ne peut donc pas être l'organe

(1) *Anat.*, t. 4, p. 210.
(2) *Cours de phrén.*, p. 369-70.
(3) T. 4, p. 220.
(4) Gall, t. 4, p. 194. Broussais, *Cours de phrén.*, p. 210.

» de la justice, puisque les animaux sont dépourvus de » cette faculté. » Il a répondu lui-même à l'objection : » Les places correspondantes chez l'homme et chez les » animaux peuvent être occupées par des organes diffé- » rents (1). » Et en effet, supprimez dans le cerveau de l'animal les organes des facultés que Spurzheim regarde comme propres à l'homme, et vous aurez rapproché du front les organes des facultés affectives qui suffisent à expliquer la douceur chez les animaux.

Les successeurs de Spurzheim se sont tenus dans le même vague sur la définition du sens moral, et n'ont pas mieux réussi à localiser cette faculté. « Je sup- » pose, dit M. Vimont, que deux personnes à qui on aura » confié un dépôt en abusent, toutes deux auront bien la » *conscience* de leur mauvaise action, mais est-il certain » que le repentir se fasse sentir chez elles au même degré ? » Non certainement ; il pourra fort bien arriver que l'une » se rappelle cette circonstance comme toute autre chose, » sans que cette réminiscence occasionne chez elle du » repentir, tandis que l'autre ne pourra jamais y penser » sans être troublée (2). »

La distinction entre le jugement et le sentiment est encore ici fort bien posée : pourquoi donc M. Vimont relègue-t-il la conscience parmi les sentiments, puisqu'elle juge, puis qu'il peut y avoir conscience d'une mauvaise action sans repentir, c'est-à-dire sans peine, sans affection désagréable ? M. Vimont n'a-t-il voulu localiser que les peines et plaisirs de la conscience, c'est-à-dire le sentiment qui correspond au jugement moral ?

---

(1) *Obs.*, p. 146.
(2) T. 11, p. 413.

Mais alors que devient le jugement moral ou la conscience proprement dite ? Le jugement a-t-il son siége au même endroit : n'appelez donc pas la faculté morale du nom unique de sentiment ; le jugement a-t-il son siége ailleurs, indiquez-le ; n'a-t-il pas de siége, comme faculté dont l'objet n'a pas de rapport avec les impressions du cerveau, cet aveu valait la peine d'être énoncé.

§ 5. Faculté inductive.

Les facultés intellectuelles qu'il nous reste à décrire nous donneront l'occasion de traiter de celles que les phrénologistes appellent causalité, comparaison, esprit métaphysique, et nous aurons ainsi passé en revue la liste complète de leurs facultés intellectuelles.

La perception est un fait qui dépend d'une impression organique, quoiqu'elle dépasse de beaucoup cette impression. Il est facile d'admettre que la conception mémorative et la conception imaginative soient dans la même dépendance, puisque pour l'une et pour l'autre il faut des représentations mentales, qui ont beaucoup d'analogie avec les perceptions. Interpréter est une fonction dont on ne conçoit déjà plus trop la liaison avec l'état du cerveau, et par laquelle l'âme semble conquérir son indépendance, entrer dans une sphère de propre activité. Nous en dirons autant de la conception morale et de celles qu'il nous reste à décrire, c'est-à-dire de la conception inductive et de la conception de l'infini.

Expliquons-nous d'abord sur la faculté inductive, et montrons la différence qui la sépare du jugement dé-

ductif. Le dernier consiste à faire sortir d'un principe général une conséquence particulière : par exemple, si un homme parvenu à l'âge de la maturité, dit : ma vie a été heureuse, ceux qui concluent de là que son enfance a été heureuse, font un jugement déductif ; ceux qui jugent que sa vieillesse sera heureuse, font un jugement inductif. En effet, l'enfance est contenue dans l'existence de l'homme d'âge mur ; la vieillesse n'y est pas encore. Pour aller de cette proposition : sa vie a été heureuse, à celle-ci : donc son enfance a été heureuse, il ne faut que l'intelligence des termes et le secours de la mémoire. La seconde proposition est renfermée dans la première. Mais pour passer de cette proposition : sa vie a été heureuse, à cette autre : donc sa vieillesse sera heureuse, il faut autre chose que de la mémoire, il faut la croyance à la permanence de ce qui existe, à la réapparition de ce qui a déjà paru. Réaction singulière de notre esprit : un phénomène nous frappe ; nous ne nous bornons pas à savoir qu'il existe, nous allons jusqu'à penser qu'il existait en notre absence, et qu'il continuera d'exister dans l'avenir.

Suivons dans ses applications diverses ce principe de notre intelligence, que Thomas Reid a le premier mis en lumière sous le nom de *principe d'induction* (1). Son application la plus simple est celle-ci : tel phénomène existe ; il a probablement existé avant ma perception, il existera probablament après. Sans l'induction, nos verbes n'auraient pas de futur, comme sans la mémoire ils n'auraient pas de passé.

Une seconde application du même principe se pré-

(1) T. 2, p. 351-9 ; t. 4, p. 227-238 ; t. 5, p. 124-5, 186-7 ; t. 6, p. 23-4.

sente sous cette forme : ces phénomènes s'accompagnent ou se succèdent; il en était probablement ainsi avant mon expérience, et probablement ils s'accompagneront ou se succéderont encore dans l'avenir. Cette flamme m'a brûlé hier; je le sais par la mémoire; si j'en approche la main de nouveau, elle me brûlera encore : je le crois par induction; c'est l'exemple cité par Reid. J'aperçois de mes fenêtres passer des chapeaux et des manteaux sous lesquels je suppose des hommes, quoique je ne les voie pas actuellement; c'est l'exemple cité par Descartes pour montrer que notre jugement dépasse quelquefois la portée de nos sens (1). Nous pouvons nous tromper dans nos jugements inductifs; nous cherchons quelquefois des corps tangibles sous la couleur qui se réfracte ou se réfléchit, comme lorsqu'une rame est à moitié plongée dans l'eau, et que l'enfant demande la lune, dont il voit le reflet dans un bassin. Mais après avoir rectifié notre erreur inductive par la perception, c'est encore l'induction qui nous fait nous défier pour l'avenir des déviations de la lumière, et en général de la séparation des phénomènes qui sont ordinairement associés. Je me rappelle les jours passés, par la mémoire; je vois par la perception celui qui m'éclaire; de plus, je crois par induction que ce jour ne va pas s'éteindre soudain, qu'il déclinera peu à peu comme le dernier, que j'appelle *hier*, et qu'après l'intervalle de la nuit il en viendra un autre que j'appelle *demain*. C'est par l'induction que nous allons tout à l'heure, sans défiance, prendre les aliments qui nous ont nourris jusqu'à présent; c'est par l'induction que le commerçant fait ses calculs, règle ses approvision-

(1) *Méditation* II, n. 10, édit. déjà citée.

nements et dresse ses contrats d'assurance ; que le savant dirige son expérimentation ; que Pascal, par exemple, ordonne de peser l'air sur le sommet du Puy-de-Dôme, et qu'après l'expérience les physiciens et les chimistes étendent la propriété découverte dans un corps, non seulement à l'existence passée et future des objets explorés, mais encore à tous les objets semblables qui ne seront jamais soumis à l'expérience. L'induction entre donc pour sa part dans l'établissement des lois proclamées par toutes les sciences.

Il nous reste à signaler la troisième et la plus périlleuse application de la faculté inductive. Non seulement nous concluons de l'objet exploré à tous les objets qui lui ressemblent entièrement, mais encore à ceux qui en diffèrent sous plusieurs faces, et qui n'ont avec lui que de l'analogie. Par exemple, un solide résiste, mais se laisse comprimer ; le liquide contenu dans un vase résiste aussi. pourquoi ne cèderait-il pas à la compression ? D'après cette conjecture, les physiciens font expériences sur expériences, jusqu'à ce qu'ils soient arrivés à la découverte de la compressibilité des liquides. Un fruit se détache de l'arbre et tombe : Newton pense que les planètes et le soleil et les étoiles devraient tomber aussi, et il arrive par cette conjecture à la découverte de la gravitation universelle.

L'induction est l'instrument des découvertes dans le monde moral ainsi que dans le monde physique ; et comme elle dirige les recherches du physicien, elle détermine les décisions de l'homme d'Etat. Se fondant sur cette vérité que les colonies antiques, lorsqu'elles ont pu se suffire à elles-mêmes, se sont détachées de leur mère-patrie comme un fruit mûr se détache de l'arbre, Turgot prédisait, en

1750, l'affranchissement de toute l'Amérique. La mort de Charles 1er aurait dû faire redouter celle de Louis XVI, et les fautes des Stuarts restaurés avaient fait prévoir les erreurs de la restauration française.

Mais si l'induction est la source des découvertes, elle est aussi celle des hypothèses et des faux systèmes, c'est-à-dire des généralisations *anticipées*, comme dit Bacon, généralisations tenues pour certaines avant l'expérience ou même malgré l'expérience. C'est elle qui a mis au monde les hypothèses géologiques des neptuniens et des vulcaniens, les rêves de l'alchimie et de l'astrologie, la physiologie de Stahl et de Van-Helmont, la médecine de Paracelse et les panacées de tous les temps.

L'homme aspire à la généralisation et s'y repose. Nous n'aurions pas achevé la peinture de cette faculté si nous n'ajoutions que les prétendues explications des sciences, ne sont que de grands phénomènes généralisés. Pourquoi le fruit tombe-t-il vers la terre? parce que les planètes y tombent; et pourquoi les planètes y tombent-elles? parce que tous les corps vont les uns vers les autres, en raison directe de leur masse et inverse du carré des distances. Arrivés là, nous ne demandons plus d'explication; nous sommes cependant encore devant une énigme; mais cette énigme est universelle.

La faculté d'induction est donc une des plus hautes facultés de l'intelligence, c'est la faculté scientifique ou philosophique; elle étend pour nous le présent dans un passé que nous n'avons pas vu, dans un avenir que nous ne voyons pas encore; elle nous pousse sans repos, à la découverte d'une généralité que nous pressentons dans la nature avant de l'y avoir trouvée, et qui, une fois rencontrée, fait cesser nos questions et nos recherches,

et plaît à l'esprit comme la plus pure et la plus douce lumière plaît aux yeux.

§ 6. Faculté de concevoir l'infini.

Au-dessus de la faculté dont nous venons de parler, il n'en est plus qu'une seule dans l'intelligence, c'est celle qui nous fait admettre, non plus la généralité et l'uniformité probable de ce qui existe; mais des existences absolues, indépendantes, nécessaires, éternelles, infinies. Cette faculté a besoin pour se développer du secours de la réflexion. Des peuples entiers ont passé sur cette terre sans recueillir les fruits de cette faculté, absorbés qu'ils étaient par les nécessités matérielles; mais au milieu du loisir d'une société plus avancée, la réflexion trouve plus de place, et il doit se faire que quelques hommes s'interrogent sur le commencement et la fin de ce qui existe. C'est alors qu'ils trouvent avec étonnement que tout n'a pas pu commencer et que tout ne peut pas finir. Quelle que soit l'opinion qu'ils se forment sur la nature de l'être premier et dernier, opinion qui varie suivant l'induction et le degré d'un sentiment inné de vénération dont nous parlerons plus tard, ils admettent tous, athées et théïstes, que quelque chose a dû exister de tout temps et ne pourra pas périr. Demandez à l'athée s'il peut comprendre que ce qui existe ait commencé d'exister : le monde, suivant lui, est une série de révolutions, sans but et sans dessein; mais les éléments de ces compositions successives, d'où viennent-ils? sont-ils sortis à une certaine heure des abîmes du néant? comment ont-ils

pu naître? ce commencement recule à l'infini, ils n'ont pas commencé, répondra-t-il ; rien ne se fait de rien, la matière est éternelle.

Et demandez-lui si les éléments peuvent périr? Les composés tombent en dissolution, les solides se liquéfient, les liquides se changent en gaz ; mais la molécule gazeuse que devient-elle? peut-elle cesser d'être? Comme il ne met pas un Dieu au-dessus du monde, il ne pourra comprendre l'anéantissement de la matière, si loin qu'il en recule la fin, cette fin échappera toujours; il la verra fuir dans l'immensité d'un autre infini, jusqu'à ce qu'il proclame la matière impérissable. Bien plus, cette matière lui paraîtra indifférente à toutes les parties de l'espace ; si elle n'agit pas actuellement dans toute l'immensité, il comprendra qu'elle y pourrait agir, et que rien ne borne sa puissance en aucun lieu.

Le théiste, qui dans les transformations du monde aperçoit une intelligence, un esprit séparé des corps, reporte sur cet esprit l'éternité sans commencement et sans fin, et c'est à cette condition seulement qu'il peut concevoir la fin et le commencement de la matière. Quelques philosophes anciens déclaraient l'esprit et la matière coéternels ; mais le théiste antique et le chrétien de nos jours sont d'accord sur la nécessité d'une existence sans limites dans le temps. Le théiste accorde aussi à l'esprit premier et dernier une puissance illimitée dans l'espace, et lorsqu'il arrive à concevoir la bonté et l'amour dans cet esprit, il les y conçoit sans limites, comme l'intelligence et la puissance.

Il est encore une autre ressemblance dans les vues de l'athéisme et du théisme : l'existence infinie qu'ils admettent l'un et l'autre implique l'idée d'un temps qui n'a

pas commencé et qui ne finira pas, qui est le récipient de la matière et de l'esprit, mais qui existerait indépendamment de l'une et de l'autre, et qui, suivant l'expression de Gassendi, « marche d'un pas égal et continu au sein » du mouvement comme de l'immobilité, avec le monde » ou sans le monde, au milieu des existences ou à travers » le néant (1). »

Une troisième ressemblance de l'opinion des athées et de celle des théistes, c'est que s'ils réfléchissent sur cet autre récipient de la matière et de l'esprit, qu'on appelle l'espace, ils le verront grandir jusqu'à ce que ses limites ne posent plus nulle part, et devenir, comme le temps, indépendant des existences renfermées dans son sein. Ils concevront de plus que le temps et l'espace se pénètrent, en ce sens que le temps est partout, et que l'espace est dans tous les temps. Le temps et l'espace leur paraîtront donc illimités, sans commencement ni fin, c'est-à-dire nécessaires, indépendants de toute autre chose que d'eux-mêmes, en un mot, absolus.

Le temps, l'espace et un être, une force, un pouvoir quelconque égal à l'espace et au temps, voilà les données de la conception de l'infini; les objets de cette conception sont marqués du caractère de nécessité, et par conséquent d'indépendance, d'éternité, d'universalité, en un mot d'infinité.

La perception nous donne la connaissance d'un espace plein, c'est-à-dire d'une étendue tangible ou visible; la mémoire nous donne la connaissance de la durée d'un phénomène interne ou externe, c'est-à-dire d'un temps

---

(1) Instances de Gassendi contre les méditations de Descartes. *Œuvres philosophiques de Descartes*, édit. déjà citée, t. 11, p. 517-8.

plein ; mais ce n'est pas là l'idée d'un temps et d'un espace purs, illimités, indépendants, absolus. Au delà de ces trois choses : l'espace, le temps et une puissance qui les égale, il n'y a plus rien pour nous de nécessaire, d'absolu d'indépendant, d'infini. Concevoir un nombre infini, c'est concevoir un nombre dont les unités rempliraient tout l'espace ou se compteraient pendant tous les temps ; la divisibilité à l'infini n'est conçue aussi que dans le sens de l'espace et du temps. Ce n'est pas ici le lieu de montrer que tous les autres jugements nécessaires reconnus par les philosophes ne s'appliquent pas à des objets vraiment revêtus du caractère de nécessité, ne contiennent que des tautologies ou des répétitions du sujet dans l'attribut, et qu'il n'y a pas d'autre idée nécessaire que l'idée de l'infini (1).

§ 7. Critique de la *faculté de causalité.*

Parmi les jugements nécessaires qu'on a voulu distinguer de la conception de l'infini, je n'examinerai que le jugement de causalité, non-seulement parce qu'il est le plus célèbre, mais parce que la phrénologie a cru devoir lui ouvrir une catégorie spéciale dans l'esprit humain.

---

(1) « La grande division des idées aujourd'hui acceptée, est la division en » idées contingentes et en idées *nécessaires*. Cette division est, dans un point » de vue plus circonscrit, le reflet de la division à laquelle je m'arrête et » que vous pouvez vous représenter sous la formule de la multiplicité et de » l'unité, du phénomène et de la substance, des causes relatives et de la » cause absolue, de l'imparfait et du parfait, du fini et de l'*infini*.... Nous » identifions tous les premiers et tous les seconds termes entre eux. (M. Cousin. *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 1828, 4e leçon, p. 30 et 36.)

La forme sous laquelle on énonçait autrefois le jugement de causalité était celle-ci : tout effet suppose une cause ; on a senti que le mot *effet* signifie *phénomène produit par une cause*, et que la proposition revenait à ces termes : tout phénomène produit par une cause suppose une cause, ce qui est une tautologie. On a donc changé l'expression et l'on a dit : tout changement suppose une cause. On accorde que l'axiome ne s'est pas présenté d'abord sous cette forme à notre esprit et que nous avons primitivement obtenu l'idée d'un changement particulier et d'une cause particulière. Examinons donc ce que c'est pour nous qu'un changement et une cause.

Nous opérons des changements en nous-mêmes et dans la nature extérieure : en nous-mêmes, par notre volonté comme lorsque nous voulons éclaircir un souvenir et que nous y parvenons, dans la nature extérieure , par notre force motrice , soit qu'elle se développe involontairement ou sous la direction de la volonté. La cause en nous est donc la volonté ou la force motrice. Nous ramenons par induction à des principes semblables les changements que nous n'avons pas produits. L'enfant et le sauvage croient d'abord que les corps leur résistent par une force motrice volontaire ; plus tard , ils s'imaginent que derrière les phénomènes visibles se cachent des hommes invisibles doués de force motrice et de volonté. Le savant attribue le mouvement du corps à la gravitation universelle ou à des tendances particulières conçues à l'image de la force motrice qui réside en nous. Il ramène tous les autres changements extérieurs à des mouvements ; le changement de couleur est pour lui un changement dans la contexture du corps, et par conséquent un déplacement des molécules ; les changements de son,

de chaleur, se trouvent réduits à des mouvements par des hypothèses du même genre, et ces mouvements sont attribués à des moteurs, que l'induction nous fait concevoir agissant d'une manière générale, à l'exemple de l'attraction.

Le théisme place la volonté divine au-dessus de ces moteurs généraux; l'athéisme n'y place rien, mais il les conçoit comme n'ayant pas eu de commencement. L'axiome : point de changement sans cause, qu'il s'agisse d'un fait interne ou d'un fait externe, signifie donc : point de changement sans une volonté ou une force motrice. Demander la cause d'un changement, c'est demander de quelle volonté ou de quel moteur il peut dépendre; chercher une cause générale telle que la désire l'induction, c'est chercher une volonté ou un moteur général. Or, l'idée de volonté et l'idée de force motrice nous viennent de la conscience, qui est le mode inséparable de tout phénomène du moi.

L'idée de cause, telle qu'elle existe dans l'esprit humain, a donc sa source suffisante dans la conscience et dans la généralisation inductive. Si vous joignez à ces idées celle de l'infini qui nous fait concevoir comme agissant de toute éternité une force motrice inintelligente ou un moteur intelligent, vous aurez posé la base de tous les systèmes métaphysiques vrais ou faux, et vous n'aurez pas besoin d'ouvrir une catégorie spéciale de causalité.

« La faculté de causalité, dit Spurzheim, veut savoir » pourquoi les phénomènes ont lieu (1). » Nous avons vu qu'on satisfait à cette demande par la découverte d'un moteur général que l'induction avait pressenti. Par

(1) *Obs.*, p. 312.

exemple, pourquoi le ballon s'élève-t-il dans l'air? parce que l'air tend à prendre la place du gaz renfermé dans le ballon. Mais pourquoi l'air a-t-il cette tendance? Parce que tous les corps s'attirent en raison directe de leur masse et inverse du carré de la distance. Ici notre curiosité s'arrête. Au-dessus de cette force motrice générale qu'on appelle l'attraction universelle, il n'y a plus rien à concevoir, si ce n'est la volonté de Dieu; de sorte que le *pourquoi* revient à ces mots : par quelle force motrice générale ou par quelle volonté?

« La faculté de causalité, continue Spurzheim, produit, » lorsqu'elle est excessive, des généralités qui reposent » sur un trop petit nombre de données (1). » On peut généraliser sans avoir recours à l'idée de cause : lorsque le chimiste suppose que l'air de nos antipodes est semblable dans ses éléments à celui que nous respirons, il n'a pas besoin de mêler l'idée de cause à cette généralisation. D'un autre côté, nous pouvons obtenir l'idée de cause par le déploiement de notre liberté ou de notre faculté motrice, sans y joindre aucune idée générale. Autre chose est donc l'idée de cause, autre chose la généralisation, quoique la seconde s'applique le plus souvent à la première. Spurzheim a bien entrevu qu'il y a une faculté de généralisation et qu'elle est la faculté philosophique par excellence; mais nous croyons qu'il lui a donné à tort le nom de causalisé, et qu'il ne s'est fait une idée nette ni d'une généralisation, ni d'une cause.

« Il y a, dit-il, une faculté primitive qui veut savoir » pourquoi les phénomènes se ressemblent et pourquoi » ils sont différents (2). »

(1) *Observ.*, p. 313.
(2) *Obs.*, p. 312.

C'est une erreur : l'esprit humain est si avide de généralités, qu'après avoir pénétré jusqu'aux ressemblances cachées sous le voile des diversités apparentes, il demeure satisfait et ne s'avise jamais de demander la raison de l'uniformité de la nature.

« Lorsque deux phénomènes se succèdent constamment, poursuit l'auteur, notre esprit est forcé de considérer l'antécédent comme cause et le subséquent comme » effet (1). » Cependant nous ne concevons pas le jour et la nuit comme cause ou effet l'un de l'autre, quoiqu'ils se succèdent constamment. Pour concevoir le rapport de cause et d'effet entre deux phénomènes, il faut que nous puissions placer dans le premier une volonté ou une force motrice, car nous ne concevons pas d'autre cause.

Pour en finir sur ce sujet, nous n'avons plus qu'à signaler une fonction que M. Broussais attribue à la faculté de causalité : « Nous devons, dit-il, à l'organe de la causalité le sentiment de l'action exprimé par les mots *je* » *fais*, puisque par là nous nous posons comme cause » d'action (2). » Mais, comme nous l'avons fait observer plus haut, la connaissance de nos actions nous vient de l'action elle-même ou de la conscience qui l'accompagne, et M. Broussais, à l'exemple des autres phrénologistes, partage la conscience entre l'organe de l'*éventualité* et celui de la *comparaison* (3) ; il n'a donc pas besoin de recourir encore ici à un troisième auxiliaire sous le nom de *causalité*.

La croyance à la stabilité et à la généralité de la na-

---

(1) *Obs.*, p. 312.
(2) *Cours de phrén.*, p. 684.
(3) *Ibid*, p. 576 et 626.

ture où le jugement inductif ne peut prendre carrière qu'à l'aide d'une vaste mémoire. Il faut que celle-ci rassemble en faisceaux toutes les données des sens et des facultés supérieures. C'est à cette condition seulement que la faculté inductive rangera sous un petit nombre de titres généraux les innombrables phénomènes du monde physique, comme l'ont fait les Aristote, les Galilée, les Cuvier, où les phénomènes non moins innombrables du monde moral, comme l'ont essayé les Platon, les Vico, les Montesquieu. C'est à cette condition qu'elle tentera, mais avec bien plus de péril, des rapprochements entre le monde physique et le monde moral, comme l'ont osé les Pythagore, les Paracelse, les Herder. Les mémoires partielles sont bien évidemment liées à l'organe cérébral; l'induction qui est comme une mémoire centrale et universelle avec une croyance de plus, peut au moins, pour la première partie, dépendre du cerveau. Les mémoires partielles étant assises sur l'arcade du sourcil, les fibres cérébrales qui se prolongent vers le sommet du front et qui sont comme la suite des circonvolutions inférieures, peuvent être le siége de la mémoire générale indispensable à l'induction. Les assertions organologiques n'auraient donc rien de contraire ici aux faits psychologiques. Il suffirait de rectifier un peu la description que Spurzheim a donnée de la faculté de généralisation et de lui ôter le nom impropre de causalité.

§ 8. Seconde critique de la faculté de comparaison.

Spurzheim a cru devoir adjoindre à la *faculté de causalité* une *faculté de comparaison* qu'il n'a pas parfai-

tement distinguée de la première, et qu'il n'a pas mieux réussi, ce nous semble, à constituer comme faculté spéciale.

« Il y a des hommes, dit-il, qui, dans les discussions, » ont recours à des rapprochements, à des comparaisons, » à des exemples analogues plutôt qu'à des raisonne- » ments (1)...... La *faculté de comparaison* produit les » figures et les métaphores du langage artificiel (2). » Qui ne reconnaît ici encore une application de la faculté inductive : le jugement par analogie produit les comparaisons et les métaphores, et ce jugement est le fruit de la croyance à la généralité de la nature. Qu'un écrivain compare l'effet produit par le contact de deux parties de notre corps à la commotion qui résulte de la communication établie entre les deux pôles de la machine électrique, qu'il étende cette analogie au contact entre deux hommes, puis au contact entre deux nations ; il range sous une seule loi tous les faits de l'ordre moral et de l'ordre matériel, il use de comparaisons qui se résolvent en analogies ou inductions.

« Cette faculté, poursuit le docteur allemand, compare » les actions des autres facultés, connaît leur différence » et leur similitude. »

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, Spurzheim a chargé la faculté d'*éventualité* de connaître l'action des facultés mentales (3); il commet donc un double emploi en confiant le même service à la faculté de comparaison.

« La faculté de comparaison, dit-il encore, produit

---

(1) *Obs.*, p. 309.
(2) *Obs.*, p. 310.
(3) *Obs.*, p. 295.

» l'esprit de combinaison, de généralisation, d'abstrac- » tion (1). » Mais la combinaison est une opération très-complexe et très-diverse, qui peut appartenir à plusieurs facultés différentes. L'abstraction est le procédé naturel de toutes les espèces de mémoires. Quant à la généralisation, l'auteur l'a déjà rapportée à la causalité (2), et il est inutile de faire produire un même effet par plusieurs causes différentes.

Nous trouvons ailleurs que les facultés réflectives, parmi lesquelles figure la prétendue faculté de comparaison, examinent la relation de toutes les autres facultés avec leurs objets respectifs, ce qui remet aux premières la police des secondes ou le soin de les rectifier et de les amener à cet état qu'on appelle *bon jugement* (3). Mais comment la faculté de comparaison peut-elle remplir cet office? Perçoit-elle les objets des autres facultés? Si elle les perçoit, à quoi servent les autres? Si elle ne les perçoit pas, comment jugera-t-elle de la relation des autres facultés avec leurs objets respectifs?

La faculté de comparaison ne peut donc subsister ni comme source des métaphores, ni comme principe régulateur des autres facultés.

M. George Combe essaie d'établir aussi la spécialité de la faculté de comparaison : « La faculté du ton peut » comparer différentes notes, celle du coloris peut saisir » différentes ombres; mais la *comparaison* peut comparer une ombre et une note, une forme et une couleur, » ce que les autres facultés ne pourraient faire par elles-

(1) *Obs.*, p. 310.
(2) *Obs.*, p. 313.
(3) *Obs.*, p. 330.

» mêmes (1). » Il résulterait de ces termes que la faculté de comparaison serait la mémoire des faits de conscience, c'est en effet la seule manière de la constituer faculté spéciale ; en ce cas le titre de comparaison ne serait peut-être pas celui qui conviendrait le mieux. Mais M. Combe dépasse bientôt les limites de sa première explication : « La faculté de comparaison explique une chose en la » comparant avec une autre, et ceux chez lesquels elle » prédomine sont en général *plus prompts qu'exacts dans* » *leurs inductions ;* elle donne de l'aptitude à découvrir » des lueurs inattendues et des coïncidences superficielles » dans les rapports ordinaires de la vie (2). »

Connaître tous les actes des autres facultés et se laisser entraîner à des inductions inexactes, ce sont des faits très-différents : le premier est un acte de pure mémoire et le second est un acte de généralisation ou de croyance à l'uniformité de la nature. Dans la première définition, la comparaison se confond avec un genre de mémoire, dans la seconde, elle se perd dans la faculté inductive, nommée par Gall esprit métaphysique et par Spurzheim causalité. M. Combe dit lui-même : «Lorsque la causalité » est beaucoup plus développée que l'éventualité et la » comparaison, elle dispose à des généralités vagues de » spéculation (3).» Quelle différence existe-t-il entre des *inductions inexactes*, produits de la comparaison, et des *généralités vagues*, produits de la causalité. Si M. Combe s'était traduit lui-même, il aurait reconnu que la phrase précédente signifiait : « Lorsque la causalité l'emporte

(1) *Nouv. Manuel*, p. 213.
(2) *Ibid.*
(3) *Ib.*, p. 218.

» sur la faculté dont l'excès produit des inductions » inexactes, elle dispose à des généralités vagues, » et il aurait senti le double emploi.

M. Vimont dit à son tour : « La masse de glace se » forme : son volume et sa couleur seront appréciées par » les organes de la configuration et du coloris ; le chan- » gement de l'état solide à l'état liquide sera perçu par » l'éventualité ; la faculté qui établira un rapport entre » l'état liquide de la glace et celui du plomb, du mercure, » sera la comparaison....... La comparaison est l'appré- » ciation de l'état des corps avec l'idée de rapport, de re- » lation (1). » De même que la mémoire, jointe à la perception, suffit pour nous donner l'idée de changement et qu'il est inutile de constituer à cet effet la faculté d'*éventualité*, de même encore, la perception et la mémoire suffisent pour nous faire connaître la ressemblance du plomb liquide avec l'eau, sans l'intervention d'une faculté spéciale de comparaison. La perception et la mémoire sont donc les facultés qui nous font apprécier l'état relatif des corps, et comme les corps ne nous sont véritablement connus que par leurs ressemblances et leurs différences, il est impossible d'apprécier l'*état des corps* sans avoir par cela même l'idée de rapport ou de relation.

§ 9. Théorie de Gall sur l'*esprit métaphysique*.

L'incertitude des phrénologistes sur le sujet dont nous avons traité dans les deux paragraphes précédents leur a été léguée par le père de leur doctrine.

(1) T. 2, p. 382.

Le docteur Gall s'est efforcé en vain de donner une définition satisfaisante des deux facultés qu'il appelait *comparaison* et *esprit métaphysique*, et de tracer entre l'une et l'autre une ligne de démarcation. Voici comment il décrit l'*esprit métaphysique* ou la *profondeur d'esprit* : « La tendance des génies profonds n'est pas la même ; le » domaine de l'un est le monde matériel, celui de l'autre » est le monde spirituel ; l'un veut connaître ce qui est : il » fait de l'observation la base de ses méditations ; il re- » cherche le rapport de cause et d'effet ; l'autre, dédai- » gnant le monde matériel, s'élève dans le monde des es- » prits, et se créant un univers d'êtres idéaux, contemple » l'esprit dans ses effets, comme esprit, et ne tient aucun » compte des conditions matérielles de ses fonctions ; il » est à la recherche de vérités générales, de principes gé- » néraux, et selon lui tout ce qui existe ici-bas doit être » conforme à ces idées générales (1). » Ainsi, le trait commun de tous les esprits métaphysiques, qu'ils s'appliquent au monde matériel ou au monde spirituel, c'est la recherche du rapport de cause et d'effet et des généralités. Voici maintenant le rôle de l'*esprit de comparaison* : « découvrir les ressemblances et les contrastes (2), bien » saisir les rapports des choses, des circonstances, des » événements (3). » Il s'agit encore ici de généralités et du rapport de cause et d'effet. Nous avons vu que le rapport de cause et d'effet nous est fourni par l'idée de volonté et de force motrice, et que la généralisation dépend de la faculté inductive. Le docteur Gall est libre de donner à

---

(1) T. 4, p. 171.
(2) *Ib.*, p. 165.
(3) *Ib.*, p. 168.

cette faculté le nom d'esprit métaphysique, comme Spurzheim, le nom de causalité, mais ils commettent l'un et l'autre un double emploi en lui adjoignant la faculté de comparaison.

Les phrénologistes ne sont donc pas parvenus à constituer à part les facultés de *comparaison* et de *causalité*, et sous ce double titre, ils n'ont donné que la faculté de généralisation inductive.

Mais nous n'avons pas seulement à leur reprocher d'avoir mal nommé et surtout mal décrit cette dernière faculté, nous leur ferons le reproche plus grave d'avoir entièrement oublié cette conception de l'infini, à laquelle la réflexion ne peut manquer de nous conduire, et qui, plus que toutes les autres, élève l'humanité au-dessus des choses terrestres et des misères de notre humble condition. Sans doute, il est difficile de comprendre comment cette conception peut s'attacher à un organe cérébral. Mais si la phrénologie partage ce scrupule, elle devrait l'énoncer et n'en pas moins compter parmi les facultés intellectuelles la conception qui se trouve au sommet et à la base de toutes les méditations de haute métaphysique, et qu'on ne peut négliger sans se mettre en contradiction avec les plus beaux génies de toutes les époques de l'histoire.

Nous avons terminé la revue des facultés intellectuelles.

Reprenons en peu de mots les critiques que nous avons faites de la théorie phrénologique sur cet important sujet. La phrénologie regarde la mémoire comme un second degré de la perception, confondant une différence de nature avec une différence de degré, et oubliant que, de son aveu même, les perceptions ap-

partiennent aux nerfs et les mémoires aux organes cérébraux. Elle laisse quelque confusion et quelque lacune dans la liste des perceptions. Sous le nom d'*individualité*, elle crée une faculté inutile dans laquelle il ne faut voir probablement que la mémoire des choses tangibles. Elle commet encore des omissions dans l'analyse des différentes espèces de mémoires. Elle confond plusieurs attributions diverses dans les facultés qu'elle appelle *localité* et *éventualité*. Elle n'a pas analysé et séparé les diverses espèces d'imagination, et elle les a rapportées aux mêmes organes que les diverses espèces de mémoires. Elle ne donne pas le véritable caractère de la faculté du langage naturel et n'y comprend pas l'articulation. La manière dont elle présente la faculté morale condamne celle-ci à n'être qu'une faculté inutile et dérisoire. Enfin dans la liste des plus hautes facultés de l'intelligence, elle introduit une faculté de *comparaison* qui fait double emploi avec plusieurs autres; elle ne décrit pas exactement la généralisation inductive qu'elle appelle à tort *causalité*, et elle passe sous silence la conception nécessaire de l'infini.

QUATRIÈME PARTIE.

SOUS-DIVISION DES FACULTÉS AFFECTIVES.

CHAPITRE PREMIER.

Affections égoïstes.

---

§ 1. Base de la sous-division des affections.

Nous avons montré par quels caractères les facultés affectives se distinguent des facultés intellectuelles (1). Pour diviser ces dernières, il nous a fallu tenir compte de la différence de l'acte et de la différence de l'objet; mais les facultés affectives ne sont susceptibles que de la division par l'objet. Bien que dans leur partie subjective elles présentent, d'un côté, l'affection agréable ou le plai-

---

(1) Voyez 2e partie, ch. Ier.

sir, et de l'autre, l'affection désagréable ou la peine, ces deux affections doivent être plutôt considérées comme deux modes inséparables l'un de l'autre que comme les effets de deux facultés différentes. Il y a des objets qui plaisent et d'autres qui déplaisent par eux-mêmes ; mais la privation d'un objet agréable produit une peine, de même que l'absence d'un objet désagréable produit un plaisir. Les deux espèces d'affections peuvent donc naître soit immédiatement soit médiatement à propos de tout objet, et de là vient l'ancienne allégorie sur l'union indissoluble de la peine et du plaisir.

« L'étrange chose, mes amis, que le plaisir, dit Socrate, dans le Phédon, et comme il a de merveilleux » rapports avec la douleur, que l'on prétend son con- » traire ; car si le plaisir et la douleur ne se rencontrent » jamais en même temps, quand on prend l'un il faut » accepter l'autre, comme si un lien naturel les rendait » inséparables. Je regrette qu'Ésope n'ait pas eu cette » idée, il en eût fait une fable; il nous eût dit que Dieu » voulut réconcilier un jour ces deux ennemis, mais que » n'ayant pu y réussir, il les attacha à la même chaîne, » et que pour cette raison, aussitôt que l'un est venu, on » voit bientôt arriver son compagnon ; et je viens d'en » faire l'expérience moi-même, puisqu'à la douleur que » les fers me faisaient souffrir à cette jambe, je sens » maintenant succéder le plaisir (1). »

De plus, l'objet agréable peut à la longue produire la satiété et même le dégoût; et l'objet désagréable finit par devenir indifférent, et même quelquefois par causer

---

(1) *Œuvres de Platon*, trad. de M. Cousin, t. 1; p. 191.

une de ces émotions qu'on appelle plaisirs factices ou goûts dépravés.

Toute affection implique une prédisposition à être affecté. Quelques personnes appellent cette prédisposition du nom de tendance, amour, inclination, etc., peu importe le terme. Dans ce point de vue, il n'y a pas deux phénomènes différents, dont l'un soit le plaisir et l'autre l'amour; il y a entre le plaisir et l'amour le rapport de l'effet à la cause : le rapport est le même entre le déplaisir et la haine, la répugnance, l'aversion.

Si l'objet agréable est absent, et que cette absence nous soit pénible, la peine prend alors le nom de *désir*.

Si l'induction nous montre que les chances favorables au retour du plaisir l'emportent sur les chances défavorables, cette induction et l'affection agréable qui en résulte s'appellent *espérance*; dans le cas contraire, l'induction et la peine qu'elle produit se nomment *crainte*. Lorsque c'est le déplaisir qui est absent, l'espérance et la crainte ont lieu dans l'ordre inverse, mais elles se composent toujours, l'une d'induction et de plaisir, l'autre d'induction et de peine.

La *passion* est un état habituel et violent d'affection et de désir. Toutes les observations précédentes sont dues à la sagacité de Locke (1).

Le plaisir actuel réagit sur l'induction et nous fait bien augurer de l'avenir; la souffrance exerce une action contraire, et jette un sombre voile sur les événements futurs. C'est une disposition que chacun a pu remarquer accidentellement en soi-même. Il arrive de là,

---

(1) *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XX, § 1-16.

que les personnes qui sont plus profondément pénétrées par le plaisir et plus indifférentes à la peine, se trouvent plus généralement disposées à l'espérance, et que la disposition contraire se rencontre dans ceux que le plaisir ne fait qu'effleurer, tandis que la peine les déchire.

§ 2. Critique de la faculté d'espérance.

Spurzheim a proposé une division des facultés affectives en penchants et sentiments : « Quelques facultés af- » fectives, dit-il, ne donnent qu'un désir, une inclination, » un penchant, ou ce qu'on appelle instinct dans les » animaux. Ces facultés sont presque soustraites à la vo- » lonté. Je les appellerai *penchants*. D'autres facultés af- » fectives ne sont pas bornées à un simple penchant, » mais elles éprouvent *quelque chose de plus*, c'est ce » qu'on nomme *sentiment* (1). » Ce *quelque chose de plus* n'est pas un caractère assez distinct pour que nous adoptions une pareille classification.

Le même auteur, contrairement à l'avis du docteur Gall (2), a cru devoir faire une faculté spéciale de l'espérance. « Il faut, dit-il, distinguer l'espérance d'avec le » désir ; chaque faculté désire, mais chaque faculté n'es- » père pas. On peut désirer ardemment et ne rien espé- » rer...... L'espérance fait croire à la possibilité de ce » que les autres facultés désirent ; elle dispose à admettre » l'immortalité de l'âme ; elle se montre trop active chez

(1) *Obs.*, p. 124-183-184.
(2) T. 3, p. 25.

» ceux qui ne font que former des projets (1). » Sans doute il faut distinguer le désir d'avec l'espérance. Le premier est une affection excitée par l'absence de l'objet; la seconde renferme de plus une induction, mais elle n'est pas pour cela une faculté spéciale. S'il est vrai qu'un malheur actuel nous fasse augurer des malheurs pour l'avenir, et qu'un bonheur présent nous encourage dans l'attente d'autres bonheurs, comme toute affection a deux côtés, le plaisir et la peine, il suffit d'une organisation générale, en vertu de laquelle nous soyons plus sensibles à l'un ou à l'autre de ces deux modes, pour qu'il en résulte un contre-coup dans notre induction, et que nous attendions habituellement plus de bonheur ou plus de malheur. De là vient que les uns ont plus de sérénité, ou, comme on le dit, de bonne humeur, et les autres plus de mélancolie.

C'est ce qui fait que Racine a pu écrire dans le même ouvrage, sans choquer personne, ces deux maximes opposées :

» Et nos cœurs se formant mille soins superflus
» Doutent toujours du bien qu'ils souhaitent le plus.
(ALEXANDRE, acte II, scène II.)

» Vous poussez un peu loin vos vœux précipités,
» Et vous croyez trop tôt ce que vous souhaitez.
(*Ibid*, acte III, scène I.)

Nous admettons donc aussi une disposition natu-

(1) *Obs.*, p. 206-7.

relle soit à l'espérance, soit au découragement, mais nous la faisons résulter d'un mode général de l'affectivité, et non pas d'une faculté spéciale.

Quant à l'organe que Spurzheim assigne à cette prétendue faculté, il ne s'est exprimé sur ce point que d'une manière dubitative (1), et nous pouvons affirmer qu'on n'a jamais donné à ce sujet une preuve organologique satisfaisante, c'est-à-dire qu'on n'a jamais présenté un cerveau où un développement remarquable de la prétendue circonvolution de l'espérance correspondît à un caractère bien nettement et bien franchement marqué par ce sentiment. Les motifs qui portaient Spurzheim à supposer cet organe sont des raisons toutes psychologiques. « Ce sentiment est nécessaire au bonheur de » l'homme dans presque toutes les situations; et il y con- » tribue ordinairement plus que la réussite de ses pro- » jets. Cette circonstance seule, indépendamment *des* » *autres preuves*, me disposerait à placer l'espérance au » rang des facultés primitives (2). » Ces autres preuves, Spurzheim ne les donne pas, et comme il remarque le rôle que joue l'espérance dans le sentiment religieux, il place par conjecture l'organe de l'espérance à côté de ceux de la *vénération* et de la *merveillosité* qu'il fait concourir aussi à la religion (3). Mais que l'espérance soit une faculté spéciale ou le résultat de l'influence de l'affectivité sur l'induction, la vue providentielle, que l'auteur nous signale dans la concession de l'espérance à l'humanité, n'en existe pas moins, car il faut rapporter au créa-

(1) *Obs.*, p. 207.
(2) *Obs.*, p. 206.
(3) *Manuel*, p. 50; *Obs.*, p. 207.

teur non-seulement l'existence isolée de chaque faculté, mais encore l'action des facultés combinées. Nous avons, dans le passage qui précède, une nouvelle preuve que Spurzheim ne faisait pas toujours reposer l'existence d'une faculté sur l'organe, puisqu'il se déclare disposé à admettre l'existence de l'espérance comme faculté spéciale, par un motif tiré des vues de la providence, et indépendamment des autres preuves.

Pour défendre la spécialité de l'espérance, M. Vimont cite l'exemple d'un homme à projets, qui mit successivement l'espoir de sa fortune dans la liqueur lancée par les mamelles du dauphin, dans les aérostats à grande dimension, et dans le magnétisme animal (1). Mais M. Vimont se charge lui-même d'expliquer ce caractère, sans avoir recours à une faculté spéciale d'espérance :

« Avec des facultés intellectuelles ou des talents au-» dessous du médiocre, la prédominance des sentiments » de l'approbation et de l'amour de soi produit des dé-» ceptions de toute espèce (2). » La réaction de l'estime de soi et de l'amour du merveilleux sur l'induction est la cause la plus commune des chimères qui bercent l'homme à projets. Et si, comme le croit M. Vimont, J.-J. Rousseau était remarquable par la fermeté de ses espérances (3), c'est que ce philosophe, qui n'était pas d'ailleurs dépourvu d'un certain goût pour le merveilleux, pouvait surtout retremper son espoir dans la source abondante de son orgueil.

---

(1) T. 2, p. 568.
(2) *Ib.*, p. 613.
(3) *Ib.*, p. 419.

§ 3. Du ressentiment instinctif, mode de toutes les affections.

Un autre mode général de l'affectivité, c'est le ressentiment subit que nous éprouvons lorsqu'une atteinte, même involontaire, est portée à l'objet d'une de nos affections. Il se produit alors en nous une émotion dont le degré supérieur est la colère, et qui nous fait prendre en haine l'auteur de l'acte nuisible. Que nous soyons heurtés dans une foule, en même temps que nous éprouvons une douleur physique, nous ressentons une amertume intérieure. Le même phénomène se reproduit si le mal est tombé sur un être animé ou inanimé qui nous intéresse.

Ce mode inséparable de toute affection avait été considéré par Thomas Reid comme une affection spéciale, que, suivant l'exemple d'Hutcheson, il distinguait d'avec le ressentiment rationel causé par la violation de la justice, et il lui donnait le nom de ressentiment animal ou irréfléchi (1). Il avait fait remarquer que ce courroux est excité même par le dommage qui nous vient des objets inanimés. De là notre emportement contre le couteau qui nous blesse ou la poutre qui nous tombe sur le pied, et la vengeance que le joueur malheureux exerce sur les dés ou sur les cartes (2). Il avait ajouté que le ressentiment instinctif dispose la faculté motrice à exécuter non-

(1) T. 6, p. 84.
(2) Reid, t. 6, p. 87-88.

seulement les mouvements de défense, comme à retirer la tête en arrière, à porter en avant les poings fermés, à écarter les pieds pour offrir au corps un plus large soutien, mais à user des armes offensives que la nature nous a données, et à rejeter le mal sur son auteur. C'est le même ressentiment qui porte le taureau et le bélier à employer leurs cornes, le cheval ses pieds, le chien ses dents, le lion sa griffe, le sanglier ses défenses, l'abeille et la guêpe leur aiguillon. « Quelques animaux peuvent » être provoqués à une colère furieuse et la conserver » longtemps ; plusieurs montrent, dans la défense de » leurs petits, une animosité violente dont ils donnent à » peine un signe quand il ne s'agit que de leur propre » salut (1). »

Ce ressentiment nous fait donc surmonter momentanément les appréhensions instinctives dont nous parlerons plus loin, et même les appréhensions réfléchies, et il nous donne alors un courage physique qu'il ne faut pas confondre avec le courage moral. Ce dernier est la lutte de la volonté disciplinée par la raison ; il n'a rien de commun avec l'ardeur dans le combat matériel. Le courage physique se renferme tout entier dans le combat physique : il est momentané ou habituel : dans le premier cas, il résulte du ressentiment animal ou de la colère ; dans le second, il provient du plaisir d'exercer notre puissance matérielle, plaisir dont nous parlerons plus loin, et il suppose un sentiment peu profond des appréhensions naturelles.

Le docteur Gall avait posé, comme Reid, un *senti-*

---

(1) Reid, t. 6, p. 11 et 85.

ment de propre défense, qu'il regardait également comme un principe particulier et non comme le résultat de toutes les autres affections (1). Il est vrai qu'il rapportait à ce principe, non pas seulement le courage instantané de la défense, mais le courage habituel. Il faut cependant distinguer entre ces deux courages. Le premier peut s'allier avec la plus grande pusillanimité, et se développe accidentellement chez les animaux les plus timides. Le second constitue un caractère permanent dont nous nous proposons de développer plus loin le principe.

Ainsi, les formes de toute affection ou les manifestations de toute tendance sont les suivantes : plaisir, peine, désir, espérance, crainte, ressentiment.

N'ayant pas à diviser les affections par la nature du fait subjectif, nous les distinguerons seulement par les objets qui les excitent. Sous ce point de vue, nous mettrons d'un côté les affections égoïstes, se rapportant, soit à un certain état de notre corps, soit à des objets matériels ou à des avantages immatériels que nous ne pouvons partager avec autrui sans privation pour nous-mêmes ; de l'autre, les affections désintéressées se rapportant aux êtres animés ou à des objets et avantages que nous pouvons partager sans diminuer en rien notre part. Les premières, par lesquelles le *moi* est ramené sur lui-même, pourraient se nommer affections *autophiles*, et les secondes qui le répandent pour ainsi dire sur autre chose que lui-même, pourraient se nommer affections *hétérophiles*.

---

(1) T. 3, p. 179.

§ 4. Sentiment de la santé et de la maladie. — Indécision des phrénologistes sur l'organe de ce sentiment.

Lorsque les fonctions physiologiques ou corporelles dont nous n'avons pas ordinairement conscience s'accomplissent régulièrement, il en résulte un bien-être qui n'est clairement senti que par son opposition avec la peine opposée ou la maladie. Ainsi, Socrate ne goûte le plaisir de la libre circulation du sang dans les veines qu'au moment où ses membres sont délivrés des fers qui les chargeaient (1). Ce plaisir est tantôt général, tantôt local, suivant que la gêne ou la maladie avait étendu ou resserré son siége.

Quel est, suivant les phrénologistes, le siége de la douleur physique et du sentiment de bien-être que produit la santé? Gall incline à croire qu'il existe dans les nerfs (2). Spurzheim a un peu varié sur ce sujet : tantôt il attribue le plaisir et la peine aux nerfs des sens et particulièrement du toucher (3), tantôt il rapporte la connaissance des sensations organiques et par conséquent de la douleur et de la santé, à cette partie du cerveau, qu'il charge de connaître les faits internes et qu'il appelle *éventualité* (4); mais il n'appuie cette opinion d'aucune preuve organologique : car en supposant que les expériences de Haller et de Sœmmering ne soient pas contre-

(1) Voyez le présent ouvrage, même chap., § 1.
(2) T. 2, p. 231-232.
(3) *Obs.*, p. 245.
(4) *Ibid.*, p. 295.

balancées par les raisons du docteur Gall (1), elles ne prouvent pas, comme nous l'avons déjà dit, que l'impression faite sur le nerf ait besoin de se propager jusqu'à l'organe dit *de l'éventualité*.

§ 5. Besoin d'alimentation. — Son action sur la faculté motrice.

Le manque d'aliment et de breuvage produit une peine locale appelée faim et soif, que la satisfaction de ce besoin remplace par un plaisir. Le besoin d'alimentation est servi par l'odorat et le goût chez l'homme et chez un très-grand nombre d'animaux, ainsi qu'on s'en est assuré par une expérience très-bien faite. « En disséquant une chèvre pleine, dit Galien, je trouvai l'embryon vivant; je le détachai de la matrice, et l'ayant emporté avant qu'il eût vu sa mère, je le déposai dans une chambre où se trouvaient plusieurs vases remplis, les uns de vin, les autres d'huile, ceux-ci de miel, ceux-là de lait ou de quelque autre liqueur, d'autres enfin contenant des grains ou des fruits. Nous vîmes d'abord le petit animal se dresser sur ses jambes et marcher; puis il se secoua et se gratta le flanc avec un de ses pieds; alors il se mit à flairer chacun des vases qui étaient dans la chambre, et quand il eut tout flairé, il but le lait (2). »

Le toucher des parties de la langue qui sont agréable-

---

(1) T. 2, p. 231-2; et le présent ouvrage, 3e part., ch. Ier, § 9.
(2) Dugald-Stewart, *Vie de Reid*, à la tête des *Œuvres de Reid*, trad. de M. Jouffroy, t. 1, p. 70.

ment affectées par la chaleur ou la fraîcheur des mets aide aussi à l'alimentation ; et chez quelques espèces d'animaux, comme les oiseaux carnassiers et les oiseaux pêcheurs, qui distinguent leur proie à une très-grande distance ou sous la profondeur des eaux, il est probable que la vue accomplit le même office que l'odorat chez l'homme, c'est-à-dire qu'elle les dispose à se faire un aliment de tel ou tel objet particulier, ayant telle forme ou telle couleur.

La faim et la soif agissent sur la force motrice et lui font exécuter les mouvements nécessaires à l'alimentation. Ces mouvements sont, suivant les espèces, la succion, la déglutition, le déchirement de la proie, l'adduction à la bouche, la trituration, etc. Ils ne se produisent pas seulement quand la faim ou la soif se fait sentir ; quelquefois ils la devancent, mais dans ce cas, ils n'en sont pas moins le résultat de la tendance à l'alimentation, car ils ne sont jamais exécutés par les animaux dont le mode d'alimentation ne les appelle pas..

Les animaux les exécutent instinctivement ; il doit en être ainsi chez l'espèce humaine. Lorsque Buffon nous représente les développements successifs du premier homme, il prend beaucoup de peine pour l'amener à produire les mouvements indispensables à la nutrition.

« J'étais assis à l'ombre d'un bel arbre, dit le premier » homme, d'après Buffon ; des fruits d'une couleur ver- » meille descendaient en forme de grappes à la portée de » ma main ; je les touchai légèrement : aussitôt ils se sé- » parèrent de la branche, comme la figue s'en sépare dans » le temps de sa maturité.... J'avais approché ce fruit de » mes yeux, j'en considérais la forme et les couleurs ;

» une odeur délicieuse me le fit approcher davantage, » *il se trouva près de mes lèvres*; je tirais à longue in» spiration le parfum et goûtais à longs traits les plaisirs » de l'odorat; j'étais intérieurement rempli de cet air » embaumé, ma bouche s'ouvrit pour l'exhaler, elle se » rouvrit pour en reprendre; je sentis que je possédais » un odorat intérieur plus fin, plus délicat encore que » le premier; enfin je goûtai (1)! » Il n'avait donc approché le fruit de ses yeux que pour le contempler, et c'est par hasard que la grappe *se trouva* près de ses lèvres : heureuse rencontre, sans laquelle le père du genre humain fût mort d'inanition et n'eût pas laissé de postérité. Un enfant de six mois résout chaque jour sous nos yeux ce problème : tous les objets qui lui tombent sous la main, il les porte naturellement à sa bouche, sans qu'on lui ait enseigné ce chemin ; si l'odeur ou la saveur de l'objet est appétitive, il cherche comme le jeune chevreau à exécuter le mouvement de déglutition; c'est par accident qu'il avale ce qui n'a pas excité son appétit.

Gall ne s'est pas expliqué sur l'organe de l'appétit. Spurzheim avait d'abord attribué aux nerfs le sentiment de la soif et de la faim (2); il l'a ensuite rapporté à un organe cérébral (3). Tout en reconnaissant que les animaux choisissent leur nourriture à l'aide de l'odorat et du goût (4), il fait observer que le choix des aliments ne dépend pas de la grosseur du nerf olfactif, et il en donne pour preuve la petitesse de ce nerf chez l'homme, qui est

(1) Buffon, *Du sens du toucher.*
(2) *Obs.*, p. 139.
(3) *Manuel*, p. 26.
(4) *Obs.*, p. 343.

un animal omnivore (1). Nous avons déjà remarqué que la mémoire, et par conséquent le jugement comparatif des odeurs et des saveurs, doit avoir un autre organe que la perception de ces objets ; que probablement cet organe, qui doit être dans le cerveau, comme les organes de toutes les autres mémoires, se trouve voisin de l'organe du choix des aliments s'il ne le constitue pas tout entier. Les physiologistes ont placé le siége de l'appétit dans l'estomac : suivant Spurzheim, l'expérience démontre que l'appétit, en ce qui concerne le choix et le plaisir des aliments, est attaché à une circonvolution cérébrale, mais sans doute il n'aurait pas nié la réaction de l'estomac sur cet organe.

Nous reprocherons à cet auteur de n'avoir pas donné assez d'attention aux mouvements naturels que fait exécuter l'appétit. Il n'en a mentionné qu'un seul : c'est le mouvement de destruction ou le déchirement de la proie, et encore l'attribue-t-il à un organe particulier qu'il appelle *destructivité*. Mais si le mouvement de destruction n'est pas regardé comme la réaction de l'appétit sur la force motrice, il faudra aussi rapporter le mouvement d'adduction, de trituration, de déglutition à l'*adductivité*, à la *triturativité*, etc. En forgeant ces mots, je n'ai pas l'intention de combattre la doctrine de Spurzheim par le ridicule de la terminologie, cette méthode étant aussi puissante contre la vérité que contre l'erreur; je veux seulement montrer que l'inutilité de tant de facultés spéciales s'étend à la faculté de *destructivité*, qui est absolument du même genre et que peut remplacer

(1) *Obs.*, p. 250-1.

la force motrice dirigée, soit par l'instinct d'alimentation, soit par d'autres principes dont nous parlerons plus loin.

Le docteur Broussais ajoute avec raison au besoin d'alimentation celui de la respiration et de l'exonération (1). Ces actes sont complémentaires de la nutrition, et leur point de départ doit se trouver dans la faculté motrice déterminée par le besoin d'alimentation.

C'est une question intéressante d'organologie que celle de savoir à quelle cause il faut attribuer la dépravation de l'appétit, telle que le goût des fruits verts, du plâtre, etc. MM. Vimont et Broussais sont d'accord pour rapporter cette dépravation à une prédominance de l'organe de l'alimentation (2). Il me semble que c'est l'altération et non la prédominance d'un organe qui doit en dénaturer les fonctions. N'oublions pas que les objets naturellement désagréables, lorsqu'ils n'inspirent pas une trop forte répugnance, finissent par devenir indifférents et quelquefois même par exciter un certain plaisir, et que cette dépravation n'est pas exclusivement particulière à l'appétit.

§ 6. Affections du toucher.

Une troisième affection du corps, ou affection que nous rapportons directement à telle ou telle partie de nos organes, est celle que nous cause la température, la

---

(1) *Cours de phrén.*, p. 141.

(2) Vimont, *Traité de phrén.*, t. 2, p. 174. Broussais, *Cours de phrén.*, p. 233.

rudesse et le poli, affection à laquelle Gall et Spurzheim assignent le même organe qu'à la perception correspondante (1).

Mais comme la mémoire de ces phénomènes ne peut résider dans le même organe ou au moins dans la même partie de l'organe que la perception, il y a lieu d'examiner si l'affection correspondante n'a pas un siége séparé de ceux de la perception et de la mémoire, puisqu'elle ne les accompagne pas toujours.

Nous ne parlons pas ici du plaisir que nous cause la forme tangible régulière, parce que, pour la percevoir, le toucher a besoin d'être aidé de la mémoire, et que ce plaisir ne se localise pas dans l'organe.

§ 7. Instinct d'activité physique.

Il y a une affection agréable attachée au déploiement de la faculté motrice, plaisir qui, suivant la remarque de Thomas Reid, est surtout sensible dans l'enfance (2); c'est le mobile qui pousse l'enfant à s'agiter dès le maillot, et plus tard à saisir les objets, à les mouvoir, à faire effort pour se dresser, pour marcher, courir, monter, descendre, s'élancer, franchir, porter, frapper, détruire; c'est l'amour du pouvoir physique. Les peuples barbares, qui ont plus d'une analogie avec les enfants, se plaisent aussi dans l'exercice de la force motrice, et presque tous leurs jeux sont des luttes de vigueur ou d'adresse.

---

(1) *Anat.*, t. 2, p. 231. *Obs.*, p. 245.
(2) T. 6, p. 37.

Cet instinct d'activité physique avait été négligé par les premiers phrénologistes. Le docteur Broussais a réparé cette omission. « Si j'ose ici me citer, dit-il, j'avais, » sans connaître les travaux de l'école d'Édimbourg, ad- » mis comme elle.... le besoin de l'activité musculaire, » l'impatience d'agir, parce que ce besoin me paraît im- » périeux chez les jeunes sujets (1). »

L'exercice trop prolongé de la force motrice finit par causer une peine spéciale connue sous le nom de fatigue, et la cessation du mouvement ou le repos devient à son tour un plaisir.

L'amour du combat, quand on l'isole du désir de vengeance (2), de l'amour de la gloire (3), du plaisir de la domination (4) n'est qu'un degré supérieur de la tendance à l'activité physique, un amour du pouvoir matériel.

L'expérience prouve que les enfants remuants, tapageurs, s'engagent volontiers dans les rixes, comme le jeune Duguesclin, dont la mère disait qu'il était toujours battant ou battu. Celui qui aime à dompter, battre, détruire, est poussé à ne pas s'inquiéter des coups qu'il peut recevoir, lorsque chez lui, d'ailleurs, les appréhensions naturelles ne sont pas très-vives (5); il est justement dans la condition la plus favorable au courage physique.

De même que, suivant la remarque de Spurzheim, l'habile direction de la faculté motrice ne dépend point de la grosseur et de la force des muscles, de même le plaisir du mouvement ou de l'action physique n'est pas

---

(1) *Cours de phrén.*, p. 141.
(2) Voyez le présent ouvrage, même chap., § 3.
(3) *Ibid.*, § 23.
(4) *Ibid.*, § 22.
(5) *Ibid.*, § 14.

en proportion de la puissance musculaire. Cette puissance peut d'ailleurs être neutralisée par la crainte, soit inductive, soit irréfléchie. Voilà pourquoi le courage physique n'est nullement en rapport avec la force extérieure. Un chien de petite taille fait souvent fuir plus grand que lui, non pas seulement parmi les animaux de son espèce. Cependant, le sentiment de la force musculaire peut quelquefois réagir sur la disposition à user de la faculté motrice.

§ 8. Critique de la faculté de *destructivité.*

Nous établissons donc comme plaisir spécial de l'espèce humaine celui du mouvement pour lui-même, c'est-à-dire de l'activité physique ou du déploiement de la faculté motrice, plaisir auquel nous rapportons la tendance habituelle au combat et à la destruction, et nous rejetons les facultés spéciales de *combattivité* et de *destructivité* imaginées par Spurzheim (1).

Gall avait été mécontent de ces dénominations. Il avait représenté que le titre d'une faculté doit en exprimer le degré moyen et non l'excès ; que la *combattivité* et la *destructivité* sont des tendances excessives d'après la description même qu'en donne Spurzheim, car tous les hommes ne sont pas portés « à mordre, pincer, casser, » rompre, déchirer, brûler, dévaster, démolir, ravager, » étrangler, empoisonner, assassiner (2). » Il avait posé

(1) *Manuel*, p. 33 et 34.
(2) Gall, t. 3, p. 20.

cet excellent principe pour la détermination d'une faculté : « Une faculté fondamentale est commune à tous » les individus de l'espèce, mais les degrés varient d'in» dividu à individu. Si on néglige toutes les modifica» tions accidentelles, si on ne fait attention qu'à ce qu'il » y a de commun dans les individus, on aura trouvé la » faculté fondamentale (1). » Il est vrai que Gall avait considéré l'amour du combat comme l'excès, non de la tendance permanente à l'activité physique, mais du ressentiment instinctif ou de l'instinct de propre défense, ce qui donnait lieu à l'objection suivante :

« La différence, dit M. Combe, entre les philosophes » et les phrénologistes, au sujet de la *combattivité*, c'est » que nous considérons ce penchant comme exerçant » une influence habituelle sur l'esprit, inspirant lorsqu'il » est développé, une hardiesse naturelle, et poussant à » chercher les occasions dans lesquelles la faculté peut » s'exercer (2). » « Ce n'est pas l'impulsion colérique du » moment, ajoute M. Broussais, l'emportement passager ; » c'est une hardiesse habituelle, soutenue qui affronte le » danger, qui le contemple sans s'effrayer, et qui puise » de nouvelles forces dans les obstacles qu'elle ren» contre (3). Le docteur Gall n'avait donc rendu compte que du courage physique momentané et non du courage habituel. Pour l'expliquer, il fallait ajouter que toute faculté demande à s'exercer ; l'activité physique et l'activité intellectuelle lorsqu'elles se trouvent soutenues par la confiance en soi-même (4), et qu'elles ne sont pas pa-

(1) Gall, t. 3, p. 20.
(2) *Nouv. Manuel,* p. 72.
(3) *Cours de phrén.*, p. 212.
(4) Voy. le présent ouvrage, même chap., § 20.

ralysées par les appréhensions instinctives (1), suffisent pour déterminer cet amour de l'action et du combat, soit physique, soit intellectuel, auquel les phrénologistes croient devoir consacrer une faculté spéciale.

Quant à la destructivité, si l'on veut prendre la peine de lire tous les exemples de destruction cités par Spurzheim (2), on verra qu'ils peuvent tous s'attribuer, soit à l'instinct d'alimentation, soit à l'instinct de propre défense, soit au plaisir d'exercer le pouvoir physique. J'ai essayé ailleurs (3) d'expliquer comment les populations sauvages qui montrent la plus grande férocité sont celles qui vivent dans un tel état de souffrance, que chez elles la vengeance et les hostilités ne peuvent s'accomplir que par d'affreuses tortures. Mettez ces peuples dans des conditions plus heureuses, et vous verrez peu à peu s'adoucir leur cruauté, s'éteindre leur soif du sang. De ce que certains exemples de monomanie homicide ne rentrent, ni dans l'instinct d'alimentation, ni dans le ressentiment instinctif, les phrénologistes croient devoir admettre un goût spécial de la destruction. Ils n'ont pas tenu compte de l'amour du pouvoir matériel ou de l'activité physique, dont l'excès nous pousse à battre, dompter et détruire. Parmi les faits qu'ils allèguent, figure celui d'un jeune homme de Fribourg, qui mit successivement le feu à neuf maisons, mais qui aidait lui-même à éteindre les flammes, et qui sauva une fois un enfant (4). Cet aliéné ne détruisait donc pas pour dé-

(1) Voy. le présent ouvrage, même chap., § 13.
(2) *Obs.*, p. 155-169.
(3) *Traité de la peine de mort*, 2e édit., 1829.
(4) *Obs.*, p. 165.

truire, mais pour exercer son pouvoir. Les monomanies destructives sont des déviations de l'instinct carnassier ou de l'instinct de propre défense ou de l'amour de l'activité physique, ou enfin ce sont des exemples de ces goûts factices que l'homme parvient à se créer par des surexcitations morales ou physiques, se faisant ainsi un besoin de la douleur elle-même. Au surplus, est-on bien certain que l'acte de l'aliéné émane d'un seul principe? Se flatte-t-on de démêler toutes les associations d'idées que les circonstances extérieures peuvent exciter dans chaque intelligence, et voudrait-on rapporter à une faculté spéciale la manie de cet aliéné qui, pensant que son corps est de verre, redoute de le briser au moindre choc, et de cet autre qui s'imagine que son nez est devenu le séjour perpétuel d'une mouche obstinée.

J'ai entendu avec grand plaisir le docteur Spurzheim proclamer que toutes les actions que nous inspire la nature nous sont utiles, et que toutes celles qui nous sont utiles nous sont inspirées par la nature, propositions qu'il mettait sous cette forme : « Tout ce qui » est pour l'homme est dans l'homme, et tout ce qui est » dans l'homme est pour l'homme. » Mais en vérité, on ne voit pas quel serait le but de cette destruction pour la destruction même. Ce n'est pas, dit Spurzheim, l'instinct destructeur qui porte les animaux carnassiers à se nourrir de chair (1); il aurait dû ajouter : c'est l'instinct carnassier qui les porte à détruire. Je ne prétends

(1) *Obs.*, p. 168.

pas que la faim les presse au moment où ils détruisent, ni qu'ils pensent que la destruction a pour but leur nourriture, mais je dis que le mouvement de destruction dépend, dans ce cas, de la tendance à l'alimentation ou de l'instinct d'activité physique. « Mais il y a des ani- » maux, répond le docteur, qui font plus de victimes » qu'il n'en faut pour leur besoin. » La satisfaction de leur faim n'en est que plus assurée. Le but est dépassé, mais il existe. « Beaucoup de choses, continue notre au- » teur, sont inutiles et relativement nuisibles; elles doi- » vent être détruites, et c'est pour cela que la nature » nous pousse à la destruction. » Mais cette destruction ne tombe-t-elle que sur les choses inutiles et nuisibles? c'est ce que vous ne vous êtes pas occupés de démontrer. Et d'ailleurs, pour les choses inutiles, à quoi bon les détruire? et pour les choses nuisibles, nous n'avons pas besoin qu'un instinct aveugle nous pousse au hasard : l'aversion et la crainte sont des guides plus puissants et plus sûrs. Nous persistons, en conséquence, à regarder le mouvement de combat et de destruction comme un résultat, tantôt de l'instinct d'alimentation, tantôt de l'instinct d'activité physique ou du ressentiment instinctif.

Quant à la question organique, il suffirait de convertir les prétendus organes de la *combattivité* et de la *destructivité* en un organe de la faculté motrice. Les assertions phrénologiques sur le rapport entre le courage physique habituel et le développement des lobes moyens du cerveau ne se trouveraient pas moins justifiées; la force motrice aurait un siége plus raisonnable que celui que Spurzheim lui supposé au-dessus de l'arcade du

sourcil (1) et surtout l'explication des phénomènes serait plus satisfaisante dans l'ordre psychologique.

§ 9. Appétit du sexe.

Le plaisir sexuel, ou l'appétit du sexe (2) doit être distingué de l'amour de cœur, parce qu'il ne fait pas acception de la personne, souffre la promiscuité, ne nous attache que momentanément à son objet et dans la vue d'un plaisir corporel, comme la faim et la soif, et que, le besoin étant satisfait, l'objet devient indifférent.

Gall reconnaît ce principe sous le nom d'amour physique (3), mais il ne le distingue pas convenablement de l'amour de cœur ou de l'*amour électif*, dont nous parlerons plus loin.

Spurzheim change le nom d'*amour physique* en *amativité*, parce que ce penchant ne lui paraît pas plus matériel que l'amour de soi ou l'amour des enfants (4). Mais l'amour de soi ne s'applique pas à un objet matériel ; l'amour des enfants est un sentiment désintéressé, puisque nous les préférons à nous-mêmes. L'amour physique ou l'appétit du sexe, n'a pour objet qu'un plaisir corporel, quelquefois même sans affection pour la personne qui le fait goûter, à moins qu'il ne se complique du sentiment d'amitié ou de l'amour de cœur. Nous pensons avec

(1) Voyez le présent ouvrage, 2e partie, ch. III, § 2.
(2) Reid, t. 6, p. 32.
(3) *Anat.*, t. 3, p. 20.
(4) *Obs.*, p. 139.

Gall que l'expression d'*amativité* est tout à fait impropre pour exprimer le penchant dont il s'agit, et nous préférons au terme d'*amour physique*, employé par Gall lui-même, celui d'appétit du sexe, par lequel M. Jouffroy a traduit le mot de Reid, *lust*, qui ne se confond pas en anglais avec le mot *love*, amour de cœur.

M. Vimont, pour désigner ce principe de notre organisation, a cru devoir prendre le terme de *penchant à la reproduction* (1) ; mais il court risque de le faire confondre ainsi avec l'amour de la progéniture. L'amour sensuel ne voit rien au delà des sens, et ce n'est pas la reproduction qu'il cherche dans l'acte que lui agrée. Cependant, comme c'est dans un but de reproduction que la nature nous porte à cet acte, et qu'il y a le même rapport entre cet acte et la reproduction qu'entre l'adduction à la bouche et la nutrition, le titre adopté par M. Vimont peut se justifier, sinon dans l'ordre psychologique, au moins dans l'ordre ontologique.

L'appétit du sexe prédétermine, comme toutes les autres affections, les actes propres à le satisfaire ; et le tourment de Daphnis et de Chloé n'a existé que dans l'imagination de Longus.

§ 10. Instinct d'appropriation.

Les philosophes écossais ont pensé que la propriété dérive de la prévoyance ou de l'amour du pouvoir (2). L'ambitieux peut en effet aimer la richesse comme

---

(1) *Traité de phrén.*, t. 2, p. 230.
(2) Reid, t. 6, p. 363-5. D.-Stewart, *Facultés actives*, t. 1, p. 67.

un moyen de puissance, mais ce n'est pas là le lien qui attache l'avare à son trésor, ce dernier n'est sensible qu'au plaisir *d'acquérir et de garder*.

Gall reconnaît cette affection. Pour démontrer qu'elle n'est pas l'œuvre de la législation, il cite les animaux qui défendent contre tout agresseur le gîte qu'ils se sont choisi, le nid qu'ils ont dressé, l'habitation qu'ils ont construite. Certains oiseaux, des plus faibles comme des plus forts, le rossignol, le rouge-gorge et l'aigle défendent non seulement leur habitation, mais une certaine région tout autour, qu'ils s'attribuent en propre et qu'ils interdisent aux autres oiseaux de leur espèce. Les abeilles combattent jusqu'à la mort pour leurs murailles de cire. L'auteur prouve que le penchant à l'appropriation ne vient pas du besoin, de l'ignorance, de l'improbité ou de l'irreligion par les exemples de Victor-Amédée Ier, roi de Sardaigne, qui ne pouvait s'empêcher de dérober quelques objets de peu de prix, et d'un voleur repentant, qui, à l'article de la mort, fut surpris étendant la main pour voler la tabatière de son confesseur (1). Spurzheim reproduit tous ces exemples (2). Je regrette seulement de voir ce dernier donner comme preuve de l'esprit de propriété l'exemple du chien qui distingue la maison de son maître d'avec celle d'un étranger (3) ; car distinguer le lieu où se trouve son maître, ce n'est pas reconnaître que ce lieu lui appartient.

C'est se laisser duper par une métaphore, que d'attribuer le plagiat à un excès du penchant à l'acquisition (4).

---

(1) *Anat.*, t. 3, p. 267-285.
(2) *Obs.*, p. 178-9.
(3) *Obs.*, p. 178.
(4) *Obs.*, p. 181. *Manuel*, p. 88.

Ce penchant nous porte à nous emparer d'un lieu, d'une construction ou d'un objet mobilier; mais ce qui nous pousse à nous décorer de la gloire d'autrui, c'est la vanité ou l'envie. Il ne s'agit pas ici d'une appropriation matérielle ; Spurzheim commet dans ce cas la faute qu'il a reprochée au docteur Gall, de mêler dans un même penchant le moral et le physique (1). Si, comme il le fait judicieusement remarquer, ce n'est pas la même faculté qui nous porte à nous enorgueillir et à monter sur les lieux élevés, ce n'est pas non plus la même tendance qui nous fait ramasser les objets matériels et ravir la gloire d'autrui. Il n'y a ici de commun que le mot *prendre*, qui exprime, d'un côté une installation de notre corps en un lieu, une main mise sur des objets tangibles, et de l'autre un désir d'estime, une affectation d'un mérite qui n'est pas le nôtre; et certainement il n'y a pas plus de différence entre l'orgueil et l'habitation des montagnes.

Après avoir pris des exemples de l'instinct d'appropriation chez les animaux qui entassent sans raisonnement et chez les hommes qui volent par besoin presque machinal, il était inutile de chercher à expliquer notre goût pour la propriété par la notion du respect dû au travail. Spurzheim s'exprime ainsi : « Une troupe de » chamois qui s'est établie sur une montagne en chasse » les autres. L'homme éprouve également ce penchant. » Supposons *deux personnes qui vivent dans une forêt*, » l'une ramasse des fruits sauvages pendant l'automne, » l'autre se promène et ne fait pas de provisions; mais » pendant l'hiver, la seconde veut partager les fruits

(1) *Obs.*, p. 147.

» que la première a cueillis : celle-ci ne sentira-t-elle » pas que *les fruits lui appartiennent, parce qu'elle » s'est donné la peine de les ramasser* (1)? » Si nous n'aimons à conserver notre propriété que parce que nous nous sommes donné la peine de l'acquérir, par quelle tendance l'avons-nous d'abord acquise? l'amour de la propriété précède et détermine l'acquisition, ce n'est pas l'acquisition qui détermine l'amour de la propriété. Si la troupe de chamois n'était pas prédisposée à s'approprier la montagne, ils ne la posséderaient jamais, et ils n'auraient pas l'occasion d'en exclure les autres animaux de leur espèce. Ce n'est donc pas parce qu'ils se sont donné la peine de l'acquérir qu'ils se l'approprient, c'est parce qu'ils ont voulu se l'approprier qu'ils ont pris la peine de l'acquérir, et encore cette peine n'a-t-elle pas été bien grande s'ils ont été les premiers occupants. Dans l'histoire *des deux hommes de la forêt*, il n'y a pas trace de l'instinct de propriété : l'un des deux fait des provisions parce qu'il prévoit l'hiver ; il n'acquiert pas pour acquérir, il raisonne son acquisition. Ce qu'il défend contre l'agresseur, c'est bien plus qu'une accumulation instinctive, c'est le fruit d'un travail raisonné et entrepris pour lui seul. Réduire l'instinct d'appropriation aux fruits de notre travail, c'est effacer tous les exemples des animaux qui s'emparent d'un gîte, sans travail, et le défendent comme s'ils y avaient travaillé, et des hommes qui poussent la manie de la propriété jusqu'au vol ; enfin, c'est ne pas tenir compte du penchant qui nous porte à nous emparer des matériaux avant d'y appliquer notre travail.

---

(1) *Obs.*, p. 179.

Les animaux qui sont portés par leur instinct à faire des provisions, ne connaissent pas le but de cet approvisionnement. Le nouvel essaim d'abeilles n'a pas encore vu l'hiver, il ne peut le prévoir, et cependant il amasse. Son plaisir consiste à entasser; la nature se réserve l'emploi ultérieur de cette richesse. Il en est de même pour l'homme : la nature nous fait goûter du plaisir à posséder quelque chose en propre, à augmenter nos possessions, sans que nous ayons besoin d'en raisonner l'emploi, et l'enfant annonce le goût de la propriété avant d'être capable d'en concevoir la destination. Ceux qui sont poussés par le goût de la propriété jusqu'à l'avarice, amassent pour amasser, pour compter et recompter leurs richesses et non pour goûter les plaisirs qu'elles peuvent procurer, car ils ne les consacrent à aucun usage. De nos jours, l'avarice se prend aux métaux précieux, parce qu'ils sont la richesse des peuples civilisés, de celle qui représente toutes les autres; mais à défaut de celle-là, un avare entasse ses grains, ses fruits et son gibier, non pas pour s'en servir, car il n'en use qu'à regret, et il en laisse corrompre la plus grande partie. Il ne faut donc pas dire que l'instinct d'acquérir soit la passion dominante de ceux qui disent : « A quoi cela est-il bon ou utile (1)? » car pour l'avare, posséder est tout simplement bon à posséder, il n'en sait pas davantage.

Il n'en est pas moins vrai que le goût de la propriété est mis en nous dans une vue providentielle. A quoi sert la possession? l'animal et l'avare ne le savent pas, mais la nature le sait : elle a voulu que l'homme trouvât

---

(1) Spurzheim, *Obs.*, p. 179-180.

sous sa main certains objets au moment où le besoin s'en ferait sentir. Si les pies et les corbeaux ramassent des métaux et des pierres dont ils ne nous paraissent pas faire usage (1), il est probable que cette appropriation se rattache à une fin qu'ils ignorent peut-être eux-mêmes, mais qui n'en existe pas moins, et qu'on découvrira quelque jour.

Enfin, il ne faut pas avancer, comme l'a fait Spurzheim, que l'instinct d'acquérir ne détermine pas l'objet de l'acquisition (2) ; car 1° cette proposition démentirait l'intention providentielle qui éclate dans toutes les prédispositions de notre nature ; 2° elle contredirait l'expérience : les fourmis, les abeilles et tous les animaux dont Spurzheim a cité l'exemple, s'approprient certains lieux, certains travaux, certains objets et non aucun autre. L'homme est le seul qui aime à s'approprier toute chose, mais aussi c'est le seul qui puisse tirer parti de toute chose. Le nombre croissant des inventions et des découvertes nous permet de croire qu'il n'est rien sur cette terre que l'espèce humaine ne sache un jour mettre à profit.

Dans l'homme, l'instinct d'appropriation se complique de l'amour du pouvoir, passion dont nous parlerons plus loin. C'est pour cette raison que nous réclamons le droit d'user, comme bon nous semble, de notre propriété, de la transmettre à notre gré, d'en disposer pour le temps où nous ne serons plus, et même de l'anéantir. La tendance de l'esprit d'appropriation est de conserver et non

(1) *Obs.*, p. 180.
(2) *Ibid.*, p. 181.

de transmettre. Celui qui se dessaisit volontairement de son bien est dit faire acte de propriétaire, mais par abus de langage; il fait acte de maître ou de souverain, mais non de propriétaire, puisqu'il se dépossède. Aussi, voyez l'avare : ce qu'il voudrait, ce n'est pas le droit de tester, mais le pouvoir d'emporter avec lui sa richesse. Il sait bien que sa propriété lui échappe à la mort, c'est ce qui le désespère et lui fait jeter un œil de courroux sur ses héritiers. C'est à cause de la réunion ordinaire de l'instinct de conservation et de l'instinct de souveraineté ou de commandement que les philosophes écossais ont attribué l'amour de la propriété à l'amour du pouvoir.

§ 11. Critique de l'*habitativité*.

La nature ayant semé sur la surface du globe une innombrable multitude d'habitants, devait leur assigner à chacun leur place, afin qu'ils ne vinssent pas à se disputer le sol et à s'écraser les uns contre les autres. Elle remplit déjà ce but, sans doute, en faisant que les diverses espèces trouvent en différents lieux les conditions de température et d'alimentation qui leur conviennent. Mais avant que l'animal sache qu'il rencontrera en tel lieu des ressources dont il n'a pas encore l'idée, il faut bien qu'un attrait particulier le conduise vers cet endroit, et l'y retienne. Lorsque les petits de la cane ont brisé leur coquille, ils se dirigent vers l'eau, sans savoir encore quel peut être pour eux l'utilité de cet élément.

« Le temps de l'exclusion des œufs est de plus de » quatre semaines. Ce temps est le même lorsque c'est

» une poule qui a couvé les œufs. La poule s'attache » par ce soin, et devient pour les petits canards une » mère étrangère, mais qui n'en est pas moins tendre. » On le voit par sa sollicitude et ses alarmes, lorsque, » conduits pour la première fois au bord de l'eau, *ils* » *sentent leur élément* et s'y jettent poussés *par l'impul-* » *sion de la nature*, malgré les cris redoublés de leur » conductrice qui, du rivage, les rappelle en vain en s'a- » gitant et se tourmentant comme une mère déso- » lée (1). »

A peine les insectes sont-ils éclos, que les uns s'enfoncent dans le sol, les autres s'envolent dans les airs, ceux-ci s'attachent à l'écorce des arbres, ceux-là se posent sur les fleurs. Les différentes espèces d'oiseaux placent leurs nids à des hauteurs différentes.

Le même instinct se fait remarquer chez les mammifères. Si, par exemple, dans le pré où se nourrit une chèvre, il se trouve une pierre nue et stérile, elle s'y place comme sur un piédestal pendant tout le temps qu'elle n'emploie pas à brouter. C'est à des variétés de cet aveugle instinct qu'il faut attribuer la migration des animaux voyageurs, phénomène qui ne s'explique ni par la température, ni par le manque d'aliments, puisque le départ a lieu par la chaleur comme par le froid, et que des espèces plus faibles passent l'hiver dans nos climats.

Mais est-il nécessaire, pour expliquer le choix d'un gîte de reconnaître un instinct spécial, distinct de l'instinct général d'appropriation. La phrénologie s'est prononcée pour l'affirmative, et elle a constitué, d'une part,

---

(1) Buffon, *Du canard.*

l'*acquisivité*, et de l'autre l'*habitativité*. Mais elle ne s'est pas aperçue qu'elle appuyait ces deux principes sur les mêmes exemples et qu'elle attribuait ainsi à deux causes les mêmes effets. A l'article de l'*acquisivité*, nous lisons dans Spurzheim : « Les animaux défendent la place » qu'ils occupent et leurs nids contre les agresseurs...... » Le rossignol, le rouge-gorge, l'aigle ont *leur canton* » où ils sont établis, et d'où ils éloignent les autres in- » dividus de leur espèce. On connaît *la constance des* » *hirondelles pour leur nid* et pour la *cheminée* dont » elles se trouvent en possession. Les chasseurs savent » que dans un arrondissement il n'y a qu'un certain » nombre d'animaux d'une espèce. Une troupe de cha- » mois *qui s'est établie sur une montagne* en chasse les » autres (1). » Si tous ces exemples servent à constater l'*acquisivité*, que restera-t-il pour constituer l'instinct du gîte ou l'*habitativité ?*

Thomas Reid avait noté comme une variété du goût de la beauté physique l'instinct qui fait choisir à l'animal un gîte de préférence à tout autre. « C'est probablement » une variété du goût du beau qui détermine chaque » animal à fixer sa demeure parmi certains objets plutôt » que parmi d'autres (2). » Et en effet si le séjour de notre choix n'a pas toujours l'avantage d'être agréé de tous nos semblables, il faut bien qu'il ait offert à nos yeux un charme particulier.

Dans les grandes migrations des peuples, les uns s'arrêtent sur les montagnes, les autres dans les plaines, ceux-ci au milieu des forêts, ceux-là sur les bords des

---

(1) *Obs.*, p. 178-9.
(2) T. 5, p. 285.

grands fleuves ou de la mer. Parmi les individus, tel se plaît dans les lieux secs et arides et par conséquent dans la monotonie des villes, tel autre a besoin de la verdure des prés et des arbres et des accidents d'un horizon varié.

Faudrait-il donc voir dans le choix du gîte une prise de possession immobilière, guidée par un goût intellectuel semblable à l'admiration de l'artiste pour le beau, et serait-ce ce goût intellectuel que la phrénologie cacherait sous le nom d'*habitativité*? Mais qu'elle prenne garde: cette faculté ne va-t-elle pas faire double emploi avec la faculté de *localité*? Quels effets la phrénologie attribue-t-elle entre autres à cette dernière? « L'amour de » la géographie et des voyages... le goût des paysagistes... » les migrations périodiques des oiseaux, le retour des » hirondelles, des rossignols, des cigognes, des étour- » neaux et d'autres oiseaux de passage, non pas dans » un pays de température analogue, mais *dans le même* » *pays, au même toit, à la même fenêtre, au même* » *arbre* (1). »

Ainsi l'*habitativité*, comme goût intellectuel pour certains lieux, empiète sur la *localité*, et comme prise de possession sur l'*acquisivité*. Elle ne peut donc demeurer comme faculté spéciale. Aussi Spurzheim n'avait-il indiqué que d'une manière très-conjecturale l'organe de la prétendue faculté d'*habitativité*. Il en montrait le développement chez les animaux qui habitent les hauteurs, et la dépression chez ceux qui habitent la plaine. « Il est » certain que les animaux qui aiment les habitations » élevées ont une partie cérébrale très-développée. L'or- » ganisation respective diffère dans les espèces du même

(1) *Obs.*, p. 287-8-9.

» genre qui habitent les plaines (1). » Mais si cette circonvolution est l'organe du choix d'un gîte, elle doit être également développée chez ceux qui demeurent dans la plaine et chez ceux qui habitent la montagne, ou bien il faut y reconnaître seulement la tendance à demeurer dans les lieux élevés. Or, c'est avec raison que Spurzheim répugnait à établir une faculté aussi restreinte; il ne voyait dans l'amour des lieux élevés qu'un mode d'une faculté plus générale, de celle du choix des lieux. Mais ce choix appartenait d'avance à l'organe de la *localité*, placé au milieu des facultés perceptives et éclairé par elles; Spurzheim ne devait pas l'établir dans une circonvolution qui, de son aveu, n'était développée que chez une partie des animaux, lorsque presque tous choisissent un séjour. C'est pour ces raisons sans doute que Spurzheim, un peu découragé, terminait par ces mots sur l'organe de l'*habitativité*: « L'instinct du sé-
» jour est commun à la plupart des animaux et l'organe
» respectif a *probablement* son siége dans la région in-
» férieure du cerveau; mais il est *difficile* de le détermi-
» ner, parce que les animaux terrestres et les animaux
» aquatiques *ayant également cet organe*, ne peuvent
» pas être comparés les uns avec les autres..... D'un
» autre côté, il est *très-difficile* d'observer un assez
» grand nombre d'individus de la même espèce qui ex-
» cellent par cet instinct, et d'autres chez lesquels il
» soit peu actif (2). »

---

(1) *Obs.*, p. 145.
(2) *Obs.*, p. 149-50.

§ 11. Critique de la constructivité.

Un très-grand nombre d'animaux ne se bornent pas à se choisir un gîte ; ils modifient le lieu qu'ils ont choisi, soit en nettoyant le terrain, soit en creusant le sol, soit en dressant et liant des matériaux. « Les ouvrages des » animaux, dit Reid, nous offrent une étonnante variété » d'instincts particuliers à chaque espèce, soit sociale, » soit solitaire. Tels sont les nids des oiseaux, dont la » situation et la forme sont si semblables chez la même » espèce, si diverses chez les espèces différentes ; les toiles » des araignées et des autres insectes fileurs ; le cocon du » ver à soie ; les souterrains des fourmis et des autres » insectes fouilleurs ; les alvéoles des guêpes, des frêlons » et des abeilles ; les écluses et les cabanes des cas- » tors (1). »

Thomas Reid n'avait accordé l'instinct de construction qu'aux animaux. Gall et Spurzheim l'ont étendu à l'espèce humaine (2). Mais examinons la description qu'ils en donnent : « La faculté en question (dit Spurheim, » qui résume ici la théorie de son maître), donne la *dex-* » *térité manuelle* dans tout ce qui concerne la construc- » tion et dans l'usage des outils (3). » Et ailleurs : « Cette » faculté n'a pas fait naître les conceptions sublimes de » Raphael ni celles des autres grands peintres, mais elle » est nécessaire pour les représenter sur les tableaux (4). »

(1) T. 6, p. 11.
(2) Gall, *Anat.*, t. 4, p. 143. Spurzheim, *Manuel*, p 39.
(3) *Manuel*, p. 39.
(4) *Obs.*, p. 172.

Comment Spurzheim n'a-t-il pas reconnu le double emploi qu'il commettait, lorsqu'après avoir établi un organe de la faculté motrice auquel il attribuait la juste appréciation de la résistance extérieure, et par conséquent de l'effort qu'on déploie contre elle (1), après avoir dit, dans ses cours, que les ouvriers dont les mouvements ont trop de brusquerie ou de mollesse sont mal partagés du côté de l'organe de la force motrice, il rapportait ensuite à un instinct de construction l'habileté de la main?

Gall avait attribué à l'instinct de construction l'*invention des outils* (2); et Spurzheim avait d'abord suivi son exemple (3). Mais substituer un marteau au coup de la main, un levier à l'effort du bras, une balance à la pesée naturelle, l'imprimerie à l'écriture, la vapeur à l'action de l'eau ou du cheval, c'est faire un heureux usage de la faculté d'induction, et cette opération peut n'avoir rien de commun avec la dextérité des membres. Aussi Spurzheim, dans son dernier ouvrage, a-t-il cessé d'attribuer l'*invention des machines* à la faculté de construction pour ne lui rapporter que *le bon usage des outils* (4). Mais, nous le répétons, il n'a fait qu'empiéter ainsi sur les attributions de la faculté motrice.

Que reste-t-il donc pour l'instinct de construction? Si, comme nous avons essayé de le montrer, les animaux constructeurs préconçoivent la forme des ouvrages qu'ils exécutent (5), l'instinct constructeur n'est que le déploie-

(1) *Manuel*, p. 56.
(2) *Anat.*, t. 4, p. 150.
(3) *Obs.*, p. 172.
(4) *Manuel*, p. 30.
(5) Voy. 3e partie, ch. III, § 2

ment de la force motrice sous la direction de l'imagination linéaire. Les phrénologistes ont placé la force motrice, en dehors de l'organe de la *constructivité* (1) ; s'ils veulent faire jouer à cet organe quelque rôle dans la construction instinctive, ils n'ont d'autre ressource que de le consacrer à l'imagination linéaire.

Si au contraire l'animal construit par une impulsion aveugle, sans préconcevoir aucun plan, sans savoir ce qu'il fait, la construction sera un acte particulier de la force motrice, mais comment cet acte pourra-t-il dépendre d'une autre circonvolution que la force motrice elle-même ?

La construction chez les animaux est donc un déploiement de la force motrice, soit aveugle, soit guidé par la préconception d'un plan ; dans l'un et dans l'autre cas, il s'y ajoute un instinct d'appropriation qui les fait s'emparer d'abord de certains matériaux, différents suivant les espèces, et défendre ensuite leurs constructions contre les aggressions étrangères. L'abeille ne fait pas une alvéole comme l'architecte une ogive, dans l'unique but de la réalisation du beau ; l'œuvre de l'animal est le résultat d'une productivité égoïste.

Existe-t-il chez l'homme une productivité du même genre ? le sauvage construit-il sa hutte, comme l'animal, en vertu de quelque principe de son organisation, avant que le froid, le chaud, les pluies, les orages, les attaques des bêtes féroces et de l'ennemi lui aient enseigné l'utilité d'un rempart et d'un abri. Il est probable que la nature n'a pas laissé l'homme au dépourvu sur ce point, et qu'elle n'a pas remis aux tâtonnements et aux

---

(1) Spurzheim, *Manuel*, p. 56

incertitudes de l'expérience une précaution aussi importante, lorsqu'elle pouvait l'assurer par quelque impulsion spontanée, et surtout lorsqu'elle accordait cette inspiration à l'animal.

Aussi peut-on observer le développement d'une sorte d'instinct constructeur dans les jeux mêmes de nos enfants. Au milieu d'un salon, où ils n'ont à craindre ni intempéries, ni attaques, on en voit quelques-uns aimer à se construire des abris et des barricades, se plaire dans la demeure qu'ils se sont bâtie, faible rempart, sans doute, incommode maison, où perce cependant encore une disposition naturelle, que les travaux de nos pères ont rendue inutile, et qui s'affaiblit et s'éteint bientôt comme chez le castor devenu captif. Mais cette disposition à construire est pour nous le résultat complexe de l'imagination linéaire, de la force motrice ou de la tendance à l'activité physique et de l'esprit de propriété. Elle ne peut donc dériver d'une faculté spéciale ni d'un organe particulier. Nous croyons que les phrénologistes, en réduisant la construction instinctive à une simple adresse manuelle, sont bien loin d'en avoir saisi tous les éléments ; et qu'ils n'ont pas mieux réussi à la faire dériver d'un organe spécial, distinct de celui qui préside au déploiement de la faculté motrice.

§ 13. Amour des habitudes.

Si la pratique assidue et ancienne ne faisait que fortifier ou affaiblir les affections naturelles, nous considérerions l'habitude comme un mode de toute affection ; mais elle crée des affections nouvelles : les choses et les per-

sonnes qui nous sont indifférentes finissent avec le temps par nous faire éprouver quelque regret si elles nous manquent. Mais l'affection d'habitude ne nous intéresse pas au bonheur des personnes qui en sont l'objet ; nous ne les aimons que pour nous-mêmes et comme des choses dont nous avons la pratique et l'usage. C'est pour cette raison que nous rangeons l'amour d'habitude parmi les affections égoïstes.

Nous voyons dans la biographie d'Alfiéri et dans celle de Kant, que l'un et l'autre ayant à se plaindre d'un ancien domestique dont les manières étaient brusques et rudes, ne pouvaient cependant se décider à le congédier et à s'imposer l'obligation de souffrir un nouveau visage. Le philosophe de Kœnigsberg répétait chaque jour de point en point les actions de la veille : il ne changeait pour aucun motif, ni l'heure, ni le lieu de ses travaux, de ses repas, de sa promenade. Il avait coutume, pendant ses méditations, de fixer les yeux sur une vieille tour qu'il apercevait de sa fenêtre. Dans le jardin d'une habitation voisine, des peupliers ayant grandi, dérobèrent l'antique monument aux regards du philosophe; celui-ci en éprouva un tel désappointement qu'il ne put poursuivre ses travaux. Il négocia, et obtint qu'on rasât la cime de ces arbres malencontreux : il revit sa vieille tour, et renoua le fil rompu de ses idées.

L'amour du changement est un mode des affections de l'enfance et de la jeunesse; la vieillesse est le temps de l'amour des habitudes. L'enfant aime à varier ses jeux comme ses travaux : c'est un vif plaisir pour lui de prendre ses repas en des lieux différents, de se lever ou de se coucher à une heure inusitée, de changer d'ameublement et de séjour. Le vieillard veut occuper la même

place, à la même table, dans la même salle ; il réclame le même angle du foyer ; il veut sortir et rentrer à la même heure, ne rien changer au coucher et au lever, conserver les mêmes meubles, et il frémit à la seule idée d'un changement d'habitation. L'âge mûr incline, suivant les individus, tantôt vers la nouveauté, tantôt vers l'habitude. L'homme chez lequel s'établit un juste équilibre entre ces deux tendances remplit la double et rare condition de la stabilité et du progrès. Nous en dirons autant d'un peuple : lorsque son caractère se trouve à peu près également composé du goût de la nouveauté et de l'amour de l'habitude, il est préservé d'un fol enthousiasme des innovations, comme aussi d'une obstination aveugle pour les pratiques du passé.

L'amour de l'habitude a été entièrement omis par Gall. Son continuateur se contente de le faire rentrer dans la disposition générale à s'attacher (1) ; mais il est impossible de faire dériver l'affection d'habitude de la même source que l'amour des personnes : l'homme le plus complétement égoiste, le plus détaché de tout lien de famille, de toute affection du cœur n'en est souvent que plus esclave de ses habitudes. Il voudra que dans sa maison, vide de parents et d'amis, et qu'il ne sent pas le besoin de remplir, chaque objet matériel n'en soit pas moins à sa place accoutumée et que toute chose se fasse à la même heure et de la même manière.

J'ai entendu quelques phrénologistes rattacher l'amour des habitudes à l'*instinct d'habitation*. Serait-ce l'analogie des mots qui les aurait trompés. La première fois que l'animal choisit son gîte, c'est par un goût spécial et

---

(1) *Obs.*, p. 152.

non par habitude. L'instinct qui l'y fait rester la première heure l'y retient ensuite ; il est inutile d'en invoquer un second. Le pouvoir de l'habitude vient fortifier, mais ne fait pas naître le choix de l'habitation. Le prétendu organe de l'*habitativité* serait-il donc exclusivement l'organe de l'amour des habitudes, puisque certains phrénologistes lui donnent cette attribution, qu'il ne peut la cumuler avec le choix du gîte, et que ce choix se compose de l'instinct d'appropriation et d'un certain goût intellectuel qui ne saurait être mieux placé que dans l'organe de la *localité* (1). C'est une question que nous abandonnons aux organologistes.

§ 14. Appréhensions instinctives.

Avant de passer à un groupe d'affections égoïstes qui ne se rapportent plus à des objets physiques, nous en décrirons quelques-unes qui sont destinées sans doute à protéger tous nos intérêts, mais qui préservent surtout nos intérêts matériels ; je veux parler de certaines appréhensions instinctives et du penchant à la ruse.

Thomas Reid a mis en évidence les déplaisirs qui nous sont causés par certains objets physiques comme un bruit violent et soudain, un coup de tonnerre, la profondeur d'un précipice, la perte de l'équilibre, une vaste solitude, une nuit épaisse, une apparition inconnue, un animal hideux, le ton de la colère, un geste menaçant, etc. (1).

---

(1) Voy. le présent ouvrage, 3e part., ch. II, § 4 ; et 4e part., chap. I, § 11.

Ces objets nous causent une commotion subite qui a produit en français le mot expressif de *peur*. L'effet naturel de cette sensation désagréable est d'agir sur notre induction, de nous suggérer l'idée d'un danger, d'où vient le nom qu'on lui a donné d'appréhension ou d'effroi instinctif.

Personne ne conteste le saisissement que produit en nous une explosion soudaine et l'appréhension momentanée qui en résulte, le vertige qui nous saisit au bord des précipices, sur le sommet des hautes tours où quand nous perdons l'équilibre. On a prétendu que la peur des enfants pour les ténèbres leur vient des contes de nourrices qui font de la nuit l'époque des apparitions et des fantômes. On aurait dû se demander pourquoi ces contes placent les fantômes dans la nuit. Nous empruntons les expressions de M. Cousin : « Locke » recommande sans cesse et bien justement de rompre dans l'esprit des enfants la liaison habituelle » des fantômes et de l'obscurité. Une analyse plus savante aurait recherché sur quoi repose cette association d'idées entre des êtres mystérieux et la nuit, les » ténèbres, l'obscurité. On n'a jamais uni dans l'esprit » ou dans l'imagination l'idée de fantômes ou de spectres à l'idée du soleil et de la lumière éclatante (2). » Si d'ailleurs on prend soin d'observer les enfants, on les verra témoigner leur crainte dans les ténèbres et dans la solitude avant l'âge où ils sont capables de comprendre les récits qu'on accuse de troubler leur imagination.

(1) Reid, t. 6, p. 10.

(2) *Histoire de la philosophie du 18e siècle*, 1829, t. 11, p. 295.

Certains animaux nous font peur sans raison et même malgré la raison. Tel, au sortir d'une leçon d'histoire naturelle où on lui aura démontré la propreté extrême et la parfaite innocence des araignées de nos climats, s'il trouve une araignée grosse et velue étalée sur sa porte, n'osera pas la faire tomber du doigt, et un intrépide général, après le gain d'une victoire, n'aura pas toujours le courage de dormir sous sa tente dans la compagnie d'un crapaud. Lorsque le naturaliste nous a fait savoir que la couleuvre est innocente, il nous faut encore bien des efforts pour surmonter notre premier mouvement de crainte à l'aspect de ce corps sinueux et luisant qui se roule et glisse dans l'herbe. Aussi voyons-nous le dragon, monstre composé du serpent et du crapaud, figurer dans toutes les traditions poétiques ou populaires, comme redoutable gardien de trésors ou ennemi naturel du genre humain.

Le sentiment que ces objets nous inspirent *à priori*, sans raisonnement, est du même genre que la peur instinctive des animaux à la première vue de leur ennemi, avant qu'ils en aient reçu l'attaque. L'agneau frémit et prend la fuite au premier aspect du loup. L'oiseau de basse-cour tremble de toutes ses plumes, lorsque dans les airs se marque un point noir dans lequel il a deviné l'oiseau de proie. Un phénomène remarquable signalé par les naturalistes et qui semble indiquer que l'homme est prédestiné à jouer le premier rôle sur cette terre, c'est que les animaux les plus féroces fuient en sa présence, à moins qu'ils ne soient pressés par la faim, et que cet autre principe de leur nature ne paralyse le premier.

Ces appréhensions agissant sur la force motrice dis-

posent naturellement notre corps à la fuite, et une partie du courage consiste à combattre le mouvement naturel de préservation, à redresser le corps et à le tenir ferme et fixe devant les ennemis imaginaires comme devant les véritables ennemis.

§ 15. Critique de la faculté de *circonspection.*

Ces appréhensions se distinguent très-nettement de la crainte inductive ou de la prudence raisonnée, en ce qu'elles s'appliquent d'avance à certains objets déterminés, comme l'odorat est choqué naturellement de certaines odeurs, tandis que la crainte inductive se prend indistinctement à tous les objets que l'expérience a montrés dangereux. La phrénologie ne me paraît pas avoir bien saisi ce principe instinctif de la constitution humaine. Le docteur Gall traite d'une *circonspection* générale dans laquelle se trouvent confondus les effrois instinctifs et les appréhensions raisonnées. « Il était nécessaire, dit-il, que l'animal et l'homme fussent doués d'une » faculté pour prévoir certains événements, pressentir » certaines circonstances, se prémunir contre les dangers. » Les personnes imprévoyantes ne vivent que dans le » présent et font des entreprises hasardeuses. Dans l'obscurité elles se heurtent contre une table, brisent la » vaisselle pour ne l'avoir pas rangée, négligent d'entourer les bassins d'une balustrade, perdent les sommes » qu'elles ont prêtées, courent à cheval sur un pavé » glissant, mettent le feu par imprévoyance (1). » Il n'y

(1) *Anat.*, t. 3, p. 332.

a rien de commun entre l'effroi irréfléchi qui nous saisit malgré nous à l'aspect d'une couleuvre ou d'une insecte ailé souvent inoffensif et la crainte raisonnée, judicieuse, expérimentale, si je puis ainsi parler, qui nous empêche d'approcher la lumière des rideaux, de lancer un cheval sur un pavé glissant, de prêter notre argent sans garantie, et de laisser jouer des enfants sur les bords d'un bassin sans balustrade. Cette crainte sage vient de l'induction ; la crainte instinctive n'en vient pas ; la première est *à posteriori*, elle est instruite par le passé, et elle change d'objets suivant l'expérience ; la seconde est *à priori*, elle anticipe sur l'avenir, et ses objets sont constants. Gall l'a dit lui-même : « la *circonspection* est le » haut degré d'une faculté dont le degré commun est l'*in-* » *duction* (1). » Or, comme il attribue l'*induction* à l'ensemble des organes placés dans la région antérieure et supérieure du cerveau (2), il ne devait pas en détacher la *circonspection*, pour la rapporter à une circonvolution des lobes moyens. « C'est la circonspection, dit-il, en- » core qui porte l'outarde, l'oie sauvage, le linot, l'é- » tourneau, le singe à placer des sentinelles (3). » Si ces animaux placent des sentinelles après avoir été surpris une première fois, ils font un acte d'induction ; si au contraire ils naissent avec l'idée d'un mal qui les menace et qu'ils soient instinctivement poussés à placer des gardes, sans en avoir reconnu expérimentalement l'utilité, ils éprouvent alors une de ces appréhensions *à priori* dont l'objet est constant et qui n'a rien de commun

(1) *Anat.*, t. 3, p. 21.
(2) T. 4, p. 178.
(3) T. 3, p. 356.

avec l'induction ; et le siége de cette émotion doit être en effet distinct de l'organe de l'induction. Gall nous paraît donc avoir confondu deux principes différents sous le nom de circonspection.

Spurzheim n'a pas, sur ce sujet, fixé les idées un peu vagues de son maître. Seulement il attribue à la *circonspection* le sentiment de la peur, que Gall rapportait au défaut de courage. « La peur, dit Spurzheim, est une » émotion positive de l'âme et doit se fonder sur la pré- » sence d'une faculté (1). » Mais encore une fois, il faut distinguer entre la peur irréfléchie et la peur raisonnée, comme le dit très-bien M. Fossati dans ses notes sur M. Combe : « La *circonspection* peut rendre l'homme » indécis, irrésolu, méfiant, prudent ; mais non peureux » de caractère. Lamarque, Foy, Napoléon, C. Périer » étaient très-circonspects, mais ils n'étaient pas peu- » reux. L'homme circonspect peut avoir peur, lorsqu'il » voit des forces supérieures et un danger imminent de- » vant lui ; mais on ne peut pas dire pour cela qu'il soit » craintif. Les personnes qui manquent de *circonspection* » ne sont pas pour cela les plus intrépides : il y a des » étourdis qui sont excessivement poltrons (2). »

M. Fossati distingue très-bien ici la crainte qui résulte de l'induction et la peur irréfléchie. C'est la première qui mérite le nom de *circonspection* ; mais elle est un résultat des facultés intellectuelles, et il est inutile d'en faire un sentiment spécial. La seconde est la seule qui constitue une affection instinctive, séparée de l'induction ; mais ni Gall, ni M. Fossati n'ont accordé une

---

(1) *Obs.*, p. 189.
(2) *Nouv. manuel*, p. 112.

attention suffisante à ce principe, qui est une émotion positive, comme le dit Spurzheim, qui agit sur l'induction, qui fait imaginer des périls et qui ne peut résulter du simple défaut d'activité d'une autre faculté.

§ 16. Critique du *sentiment de conservation.*

M. Vimont a remarqué ces effrois instinctifs dont nous avons donné plusieurs exemples ; mais il les attribue à l'amour de la vie ou au *sentiment de notre conservation* (1). Cependant on peut avoir peur à l'audition d'un bruit soudain, à l'aspect d'un objet inattendu, et comme il le dit encore : « trembler à la vue d'un cheval et sur » un édifice élevé, même entouré de parapets (2), » sans songer à l'idée de la mort, et sans, par conséquent, être poussé par l'amour de la vie. « Je crois, dit l'auteur, » que c'est au sentiment de conservation qu'il faut attri- » buer la crainte que manifestent les enfants lorsqu'ils » sont abandonnés à eux-mêmes (3). » Les enfants manifestent leur appréhension de la solitude bien longtemps avant d'avoir l'idée du trépas, et par conséquent avant de le redouter. L'appréhension de la mort, comme nous allons essayer de le montrer, est un sentiment spécial, *sui generis;* elle fait partie des effrois instinctifs et ce n'est pas à elle qu'il faut rapporter les autres, elle est une espèce et non pas le genre.

Mais il ne serait peut-être question ici que d'une dis-

(1) T. 2, p. 160.
(2) *Ibid.*, p. 551.
(3) *Ib.*, p. 603.

pute de mots, si M. Vimont, indépendamment du *sentiment de la conservation*, ne voulait établir comme les autres phrénologistes un *sentiment de circonspection*, distinct du premier et distinct aussi de la faculté intellectuelle d'*induction.* Nous avons donc à relever plus qu'une inexactitude d'expression, c'est un double emploi que nous devons faire ressortir. Voulant expliquer pourquoi les Esquimaux ne prirent pas la fuite comme les autres sauvages, à la première apparition des Européens, l'auteur allègue la petitesse de l'organe de la *circonspection* chez ces peuplades (1), et voulant faire comprendre pourquoi les cerfs et les chevreuils se mettent en fuite au moindre bruit, il a recours à la force du *sentiment de conservation* (2). C'est donner deux explications pour un même fait. Il faut choisir. Ne conservez qu'un mobile et au lieu de lui donner le nom inexact de *circonspection* qui est trop intellectuel, ou de *sentiment de la conservation*, *d'amour de la vie*, qui est trop spécial, adoptez une expression générale qui embrasse tous les effrois instinctifs.

§ 17. Appréhension instinctive de la mort.

Parmi ces appréhensions instinctives et non réfléchies, on doit, ce nous semble, ranger celle que la mort nous inspire.

Ce qui nous attache à la vie, a-t-on dit, c'est l'azur du ciel, la pureté de l'air, la fraîcheur des campagnes,

(1) T. 2, p. 496.
(2) *Ibid.*, p. 160.

les liens de la famille ou de l'amitié. Personne, en effet, ne peut nier que toutes ces causes ne redoublent notre appréhension de la mort. Mais des malheureux sont plongés pour toujours dans des cachots obscurs, ils ont la certitude de perdre tous ces biens et ils ne voudraient pas perdre la vie. C'est que la mort leur paraît une nuit plus obscure et une solitude plus profonde encore que celle du cachot. L'instinct combat ici la réflexion ; car celle-ci nous démontre, ou que la mort est une autre vie, et que le repentir peut la rendre heureuse pour le coupable lui-même, ou qu'elle est un état d'insensibilité complète, et qu'elle met fin à tous les maux ; mais l'instinct nous emporte, comme en présence de ces animaux sur lesquels on cherche en vain à nous rassurer, et notre imagination nous fait revivre dans la mort pour endurer je ne sais quels tourments inconnus. Aussi la mort est-elle regardée parmi les humains comme le plus grand des maux, et dans l'échelle de la pénalité comme la plus grave des peines. Bien des hommes n'ont pas lieu de se féliciter de la vie et ils reculent devant la mort, même sans souffrance. Combien n'ont pas formé le projet d'attenter à leur vie, en s'épargnant toute douleur, et ont différé de jour en jour ou même tout à fait abandonné l'exécution de leur projet. De là les apologues *de la mort et du bûcheron*, *de la mort et du mourant*, *de la mort et du malheureux* (1) ; et c'est pour cela qu'un vernis de courage décore le suicide et le duel malgré le mépris que la morale s'est efforcée de répandre sur ces actes.

---

(1) Lafontaine, liv. I, fab. 15 et 16 ; liv. VIII, fab. 1.

Mais, dira-t-on, le plus malheureux conserve toujours quelqu'espoir, et c'est ce fil léger qui le retient à la vie ; la religion a pris soin, d'ailleurs, de flétrir le suicide. Qu'on explique donc comment, lorsque la mort se présente d'elle-même, les convictions religieuses les mieux enracinées, l'espoir le plus ferme d'une autre vie, meilleure que celle d'ici-bas, ne peuvent défendre l'homme d'un mouvement d'effroi en quittant la terre, et comment le devoir le plus pénible du prêtre est celui d'escorter l'âme même d'un juste, au moment de ce redoutable départ.

On a publié, il y a une douzaine d'années, le récit du naufrage d'un bâtiment de la Compagnie des Indes. Les passagers appartenaient pour la plupart à la secte des méthodistes, remarquable par l'ardeur de son zèle et par la ferveur de sa foi. Voici l'une des scènes de ce récit : « Un jeune homme, dont je ne saurais assez louer, dit » le narrateur, les talents précoces et la piété, m'ayant » demandé avec calme ce que je pensais de notre situa- » tion, je lui répondis que nous devions nous préparer à » reposer, dès cette nuit même, dans le sein de l'éter- » nité. Je n'oublierai jamais l'expression avec laquelle il » reprit alors en me serrant la main : Mon cœur est plein » de la paix de Dieu, et cependant je redoute beaucoup » ce dernier combat, tout en sachant que cette crainte » est absurde (1). »

En effet, Dieu nous ayant créés pour vivre sur cette terre, il devait nous prémunir par une appréhension naturelle contre les tentations ou les désirs de mort qui

---

(1) *Récit de la perte du bâtiment de la Compagnie des Indes, le* KENT ; Paris, Servier, 1826.

nous viendraient, soit du malheur, soit des lumières mêmes de la religion. Au moindre excès des maux sur les biens, notre raisonnement défaille, nous désespérons de notre avenir, nous prenons la vie en dégoût et nous la rejetterions si Dieu ne l'avait attachée à nos mains par un lien naturel. Le suicide serait la règle et non l'exception. Ce sont ces vérités que Shakespeare a exprimées sous la forme suivante :

« Mourir! dormir, rien de plus... Dormir! rêver » peut-être! quels songes peuvent survenir dans ce sommeil de la mort... cela vaut la peine de faire une pause. » C'est là ce qui donne une si longue vie à la calamité. » Car quel homme voudrait supporter les intempéries » des saisons, les injustices de l'oppresseur, les tortures » de l'amour méprisé... l'insolence des gens en place, » lorsqu'avec un poinçon il peut se procurer le repos. » Qui voudrait suer et gémir sous le poids d'une laborieuse vie, si l'on ne redoutait cette contrée ignorée » dont nul voyageur ne revient, et si l'on ne préférait » supporter ses maux que de fuir vers d'autres maux, » peut-être, et des maux inconnus (1)? »

Cette affection se fortifie en nous avec le temps et à mesure que nous approchons du terme fatal; la jeunesse est prodigue de sa vie, l'âge mur en est ménager, la vieillesse en est avare. Le jeune homme rit de la mort comme d'une ennemie lointaine, le vieillard évite avec soin toutes les images qui peuvent lui rappeler le trépas; le mot de mort blesse son oreille, il ne suit pas volontiers un convoi funèbre, il redoute le chemin du cimetière et

(1) Hamlet, acte III, sc. III.

il ne reste jamais longtemps près d'une tombe, à moins qu'elle ne soit celle de ses enfants.

Il nous semble donc qu'on ne peut refuser à l'appréhension de la mort le caractère d'un instinct naturel, irréfléchi, puis qu'il l'emporte même sur la puissance de la réflexion.

Gall n'a pas aperçu ce principe de l'organisation humaine. Spurzheim selon quelques-uns de ses confidents, croyait à l'existence d'un amour naturel de la vie, mais la fâcheuse méthode qu'il avait prise de ne traiter d'un principe psychologique qu'au moment où il pensait en avoir découvert l'organe, l'empêcha de parler de cette affection dans ses cours et dans ses livres.

Nous l'avons dit tout à l'heure, M. Vimont reconnaît un organe de l'amour de la vie (1) que M. Broussais propose de nommer *biophilie* (2); mais le premier de ces deux phrénologistes n'a pas convenablement fait ressortir la spécialité de ce principe, puisqu'à ses yeux c'est une seule et même chose que d'avoir le vertige sur le sommet d'un édifice, même entouré de parapets, et de répugner à l'idée de la mort (3).

M. Vimont commet une nouvelle erreur lorsqu'il avance que les sels qui ont réveillé les sens d'une personne évanouie ont agi sur l'organe de l'amour de la vie (4). Rendre la vie à une personne n'est pas lui en rendre l'amour. L'auteur confond ici l'ordre physique

---

(1) T. 2, p. 160.
(2) *Cours de phrén.*, p. 234.
(3) T. 2, p. 551 et 552.
(4) *Ibid.*, p. 167.

et l'ordre moral. Ce ne peut être non plus en vertu du sentiment de la conservation, « que l'oiseau rejette les » plantes qui lui sont nuisibles, et dont l'odeur lui dé- » plaît (1) ; » il lui suffit pour cela de l'odorat et de l'organe de l'alimentation. L'oiseau, en repoussant instinctivement une nourriture qui lui serait nuisible, ne sait pas qu'il vient de conserver ses jours, et n'a pas été conduit par l'amour de sa conservation. L'amour spécial de la vie ou l'appréhension instinctive de la mort demande l'intelligence nette de la vie et de la mort, et nous pouvons affirmer, sans faire une hypothèse trop audacieuse, que les animaux n'ont point cette idée.

Nous concluons donc que l'appréhension de la mort est un de ces effrois instinctifs que la phrénologie a mal distingués de la circonspection inductive ; que ces effrois *à priori* forment un genre dont la peur de la mort est une espèce, et que celle-ci ne doit pas donner son nom à la classe tout entière.

§ 18. Instinct de ruse.

Lorsque les objets de nos affections, soit égoïstes, soit désintéressées, sont menacés par des attaques extérieures, le ressentiment instinctif nous dispose au combat (2). Mais la nature craignant que ces objets ne fussent pas suffisamment protégés par ce moyen, y a pourvu encore d'une autre manière, surtout chez les espèces dont la con-

---

(1) T. 2, p. 167.
(2) Voy. même chap., § 3.

stitution physique est trop faible pour soutenir la lutte avec succès ; elle suggère l'idée et le goût de la ruse.

La ruse est double ; elle est active ou négative : elle opère par simulation ou par dissimulation.

Certains animaux font du bruit pour effrayer leur ennemi ; l'un agite les eaux, l'autre bat des ailes, un troisième donne de la voix, un quatrième se porte en avant : ils feignent tous un courage qu'ils n'ont pas, car ils fuient sitôt que l'ennemi fait mine de résistance. Ces animaux ont l'instinct de la simulation, de la jactance et pour ainsi dire du charlatanisme.

Leroy, dans ses lettres sur les animaux, raconte ainsi les ruses employées par le cerf. « Souvent, au lieu de » rentrer d'assurance et d'aller droit se mettre à sa repo- » sée, le cerf fait de faux rembûchements ; il entre » dans le bois, il en sort, il va et revient sur ses voies » à plusieurs reprises. *Sans avoir d'objet présent d'in-* » *quiétude*, il fait les mêmes ruses qu'il ferait pour se » dérober à la poursuite des chiens s'il se sentait chassé » par eux... Il court souvent en ligne droite, revient sur » ses voies et se sépare ensuite de la terre par plusieurs » bonds consécutifs... S'il est pressé, il lui arrive de se » jeter sur le ventre, dans l'espérance que l'ardeur em- » portera les chiens, qu'ils outrepasseront la voie ; et » quand cela est arrivé il retourne sur ses derrières. » Souvent il va chercher d'autres bêtes de son espèce ; » et lorsque la horde est assez échauffée pour parta- » ger le péril avec lui, et que l'ardeur des chiens peut » s'y méprendre, il la laisse exposée et se dérobe par une » fuite plus rapide. Le change en résulte souvent, et » cette ruse est une de celles dont le succès est le plus

» assuré... Le daim, le chevreuil et le lièvre emploient
» les mêmes ruses. »

Leroy attribue ces stratagèmes à l'expérience et au raisonnement; mais il n'a pas remarqué que d'autres animaux, tels que le loup, le renard, le lapin, auxquels il accorde autant de raisonnement et d'expérience, n'emploient aucune de ces ruses, mais en imaginent d'autres qui leur sont propres et qui sont refusées au cerf, au daim, au lièvre et au chevreuil. Il faut donc voir dans l'emploi des ruses particulières de chaque espèce le résultat d'une inspiration naturelle.

Au lieu de faire de fausses démonstrations, quelques animaux se cachent, s'atténuent, se glissent en tapinois, assoupissent leurs pas, retiennent leur souffle, feignent de dormir ou font les morts : ceux-là ont le goût naturel de la dissimulation.

« Le renard se laisse rarement emporter à l'ardeur de
» poursuivre une proie qui fuit ; il arrive près d'elle en se
» traînant et s'en saisit en sautant légèrement dessus (1). »

Parmi les araignées, les unes tendent des filets, les autres se placent dans un affût ou se blotissent sous des trappes ; toutes se cachent pour guetter la proie.

« Le fourmilion se creuse dans le sable une fosse en
» forme d'entonnoir, au fond de laquelle il se place.
» Malheur à la fourmi qui vient à passer sur le bord de
» la fosse : le sable s'éboule sous ses pas ; elle tombe
» dans l'embuscade, elle est saisie, sucée jusqu'à la mort,
» et son cadavre desséché est lancé au loin pour qu'il
» n'avertisse pas d'autres victimes (2). »

---

(1) Leroy, *Lettres sur les animaux*.

(1) Duméril, *Éléments des sciences naturelles*.

Les variétés de l'espèce humaine présentent cette diversité de caractères ; on connaît la jactance naturelle et non calculée du Gascon et la dissimulation instinctive de l'Espagnol. Lamothe-Levayer, dans son discours *sur la contrariété d'humeur des différentes nations*, trace ainsi le portrait du Français et de l'Espagnol. « Le sol-
» dat français se fait toujours craindre d'abord, jurant et
» tempêtant quand il entre quelque part. Le lendemain
» il se trouve des grands amis de la maison. L'Espagnol
» use de courtoisie en arrivant, mais rien de plus rude
» que sa sortie, pillant et désolant tout. » Ainsi l'un fait peur et se montre plus méchant qu'il ne l'est, c'est le chien qui aboie sans mordre ; l'autre inspire la confiance et est plus méchant qu'il ne le paraît, c'est le chat qui fait patte de velours et qui ensuite égratigne. Le premier a plus de charlanisme, le second plus de dissimulation.

On retrouve la même diversité dans les hommes de cour dépeints par Labruyère. Tel ne peut dire ni faire aucune chose simplement et tranquillement. Chaque pensée se revêt sur ses lèvres d'une hyperbole; rien pour lui n'est de mesure ou de qualité moyenne ; tout est excellent ou détestable, « il marche des épaules, » il redresse la tête, il se balance, il s'agite, il roule les yeux, il gonfle la voix, il multiplie et agrandit ses gestes, il ne regarde personne, il se montre. Du reste ne lui demandez pas la raison de tout ce tapage, il n'en a pas le secret, c'est sa manière, c'est sa nature, il ne s'en aperçoit même pas, et ses affaires n'en vont pas plus mal tant l'instinct est supérieur à la raison.

Cet autre ne souffle mot : il ne manifeste pas sa pensée,

> C'est de la tête aux pieds un homme tout mystère
> . . . .
> Sans cesse il a tout bas, pour rompre l'entretien,
> Un secret à vous dire, et ce secret n'est rien ;
> . . . .
> Et jusques au bonjour il dit tout à l'oreille (1).

Il marche la tête baissée, son geste est rare et court ; sa voix s'entend à peine, il ne se montre pas, il regarde ; il n'a pas non plus la raison de sa prudence, il est fait ainsi et il réussit comme le premier.

L'antiquité nous présente l'opposition d'Alcibiade et de Thémistocle ; le dernier se contentait de ne pas laisser pénétrer ses desseins ; le premier aimait à se donner pour tout autre qu'il n'était et à se présenter sous mille formes diverses. Le contraste de Fabius et d'Annibal n'est pas seulement le résultat des circonstances ; il dérive du caractère naturel des deux adversaires. Fabius était plus impénétrable, Annibal plus insidieux.

Les enfants, avant l'âge du raisonnement et du calcul, montrent quelquefois une disposition naturelle, les uns pour la dissimulation, les autres pour la ruse active. Madame Necker de Saussure, dans un livre rempli d'observations très-instructives sur l'enfance, nous raconte le trait suivant : « Un enfant de 18 mois convoitant depuis » longtemps un petit panier, parvient à s'en emparer, » le cache avec grand soin, et revient tout doucement » s'établir auprès de sa mère. » Jusqu'ici c'est la ruse de dissimulation, mais voici celle de simulation qui com-

(1) *Le Misanthrope*, acte II.

mence : « L'enfant voudrait se tenir tranquille, mais » trop agité pour y réussir, il agace sa mère et la comble » de caresses. Un autre enfant emprunte un bel éventail, » et dans l'espoir de le faire oublier, il apporte au prê- » teur des fleurs, de vieux jouets. Un troisième demande » des bonbons pour son frère (1). »

L'abbé Girard, dans l'opposition des mots cacher, dissimuler et déguiser, a fait admirablement ressortir la différence qui existe entre la dissimulation et la ruse active. « On *cache* par un profond *secret*... on dissimule » par une conduite réservée... on *déguise* par des *appa-* » *rences* contraires. Il y a du soin et de l'attention à » cacher... du travail et de la ruse à déguiser. L'homme » *caché* veille sur lui-même pour *ne se point trahir* par » indiscrétion. Le dissimulé veille sur les autres pour ne » les pas mettre à portée de le connaître. Le *déguisé* se » *montre autre qu'il n'est* pour donner le change..... » Lorsque la nécessité des circonstances et la nature des » affaires engagent à déguiser, c'est politique ; mais lors- » que le *goût de manége* et la *tournure d'esprit* y déter- » minent, c'est fourberie (2). »

§ 19. Critique de la *sécrétivité*.

Gall avait remarqué cette disposition à la tromperie, sous sa double face de simulation ou de dissimulation et il l'avait nommé : ruse, finesse, savoir faire (3). Spur-

(1) *Éducation progressive* ou *Étude du Cours de la vie*, 1re édition, t. 1, p. 280-1.
(2) *Dictionnaire des synonymes*.
(3) *Anat.*, t. 3, p. 260.

zheim reconnaît les mêmes faits, mais il les rapporte à une cause qui ne leur suffit plus; c'est à la dissimulation qu'il appelle *sécrétivité* (1). « Les hommes rusés, dit-il, » décèlent de mille manières l'instinct à cacher, ils plai- » dent souvent le faux pour connaître le vrai; ils exagè- » rent le bien pour apprendre le mal; ils donnent des » vertus supposées à ceux dont ils désirent connaître les » défauts. »

Plaider le faux, exagérer le bien, donner des vertus supposées, tout cela c'est plus que dissimuler, que cacher, c'est simuler, c'est feindre, c'est agir. Il y a une grande différence entre cacher ce qui est, et inventer ce qui n'est pas. La simulation et la dissimulation sont donc deux modes différents de l'instinct de ruse qui se rencontrent fort souvent dans le même homme, mais qui peuvent se séparer et constituer des caractères différents. Nous pensons donc qu'on doit revenir ici à la terminologie de Gall. Il est important aussi, pour bien constater la nature instinctive de la ruse, de ne pas donner d'exemples où elle soit intentionnelle, raisonnée; car il suffit alors de l'expérience et de l'induction pour l'expliquer. Si vous avez remarqué que la contradiction excite les hommes à dire leur secret et que vous mettiez à profit cette remarque en plaidant le faux pour savoir le vrai, vous raisonnez, c'est-à-dire, vous vous souvenez de vos expériences et vous induisez qu'elles réussiront encore, il n'y a là ni l'instinct, ni le goût de la ruse pour la ruse elle-même.

La ruse ne se montre comme l'effet d'une tendance naturelle, que chez les hommes qui ne se rendent pas

(1) *Obs.*, p. 182.

compte des simulations et des dissimulations qu'ils emploient, ou chez les animaux à qui la nature inspire de faire du bruit ou de se cacher avant qu'ils aient pu prévoir le profit qu'ils retireront de ce manége; il est donc nécessaire de réformer sur ce point l'analyse et la terminologie de Spurzheim.

Mais nous avons à lui reprocher une faute plus grave qui retombe en partie sur son prédécesseur, c'est la confusion de la faculté de *circonspection*, non-seulement avec l'induction, comme nous l'avons vu tout à l'heure, mais encore avec la faculté qu'ils appellent, l'un *penchant à la ruse*, l'autre *sécrétivité.*

« La *circonspection*, dit Spurzheim, contribue à la » conservation; elle fait *prendre les précautions*, fait » placer les sentinelles, retient l'activité des penchants » et semble toujours dire : Prenez garde (1). »

« La *secrétivité*, dit le même, est un instinct dont les » animaux ont besoin pour se cacher, et pour s'y *prendre* » *de manière à n'être pas aperçus.* Un chat fait semblant » de dormir, il guette la souris sans faire aucun mouve- » ment; le chien pour s'assurer un os le cache dans la » terre (2). »

Je crois que l'œil le plus pénétrant n'apercevrait pas ici de limite et ne pourrait découvrir pourquoi la force qui retient l'activité des penchants est plutôt la *circonspection* que la *secrétivité*, et pourquoi le manége du chat qui s'abstient de tout mouvement est dû plutôt à la *secrétivité* qu'à la *circonspection.*

M. Vimont a encore augmenté la confusion en inter-

---

(1) *Manuel*, p. 43.
(2) *Manuel*, p. 36.

calant entre la *circonspection* et la *ruse* une troisième faculté qu'il appelle *sentiment de la conservation*, et à laquelle il attribue des effets semblables à ceux des deux premières. Ainsi il dit d'une part :

« L'oiseau qui ne s'approche qu'obliquement de l'ap-
» pât qu'on lui jette, n'obéit pas à la ruse, mais à la *cir-*
» *conspection*, il ne cherche pas à tromper, il *est seu-*
» *lement sur ses gardes* (1). »

Et ailleurs il ajoute : « La *ruse* qui nous porte à
» deviner les projets des autres, contribue à rendre
» *très-défiants* ceux qui la possèdent dans un haut
» degré (2). »

Et ailleurs encore : « L'impulsion instinctive qui
» porte les animaux à fuir ou à *se tenir sur leurs gardes*
» est l'*instinct de la conservation* (3). »

Dira-t-on encore que l'organologie fixera la psychologie lorsque l'analyse des faits psychologiques n'est pas mieux faite et qu'on attribue un même résultat à trois organes différents? Que devient la prétendue démonstration de la faculté par l'organe? que devient l'espoir même de démontrer l'organe par la faculté? psychologie et organologie, tout est enseveli dans un même tombeau.

Il faut donc reconnaître comme facultés préservatrices : 1° Des appréhensions instinctives, *à priori*, devançant l'expérience et distinctes de l'appréhension raisonnée qui est le résultat de l'induction, et qui mérite seule le nom de circonspection ; 2° un instinct de ruse

---

(1) T. 2, p. 582.
(2) *Ibid.*, p. 196.
(3) *Ibid.*, p. 160.

dont les deux modes quelquefois séparés et le plus souvent réunis, sont la dissimulation et la simulation.

§ 20. Confiance en soi-même.

Nous arrivons à un groupe d'affections comprises dans la langue vulgaire sous le nom d'amour-propre, mais qui n'en sont pas moins distinctes les unes des autres. L'acception la plus commune du terme amour-propre, signifie la disposition d'un homme qui a pris de lui-même une plus haute opinion que son mérite ne le permet. Mais on dit encore qu'un homme a de l'amour-propre lorsqu'il redoute de se voir surpasser par d'autres, ou qu'il recherche la louange, ou qu'il est jaloux de son indépendance et ne souffre pas qu'on lui fasse la loi, ou qu'enfin il veut commander. Il y a pourtant ici des tendances fort diverses et qui sont souvent séparées.

Reid avait dit : « Il est une confiance qui vient de ce » qu'on s'attribue des talents ou des vertus qu'on n'a » pas, ou qu'on attache une trop grande valeur à quel» que avantage de l'esprit, du corps ou de la fortune » qu'on possède. Cette confiance est l'orgueil proprement » dit, qui est la source d'une foule de vices odieux, tels » que l'arrogance, l'injuste mépris des autres, la pré» somption et l'amour-propre (1). »

« L'opinion que les hommes prennent d'eux-mêmes, » dit Spurzheim, ne dépend pas des circonstances exté-

(1) T. 6, p. 108.

» rieures ni de l'expérience qu'ils ont pu faire de leurs » talents (1). »

Gall cite l'exemple d'un mendiant qui s'était laissé tomber dans la misère parce qu'il avait regardé le travail comme indigne de lui. Il fait remarquer que ce sentiment est plus généralement répandu chez les hommes que chez les femmes, et chez certaines nations que chez d'autres. Il ajoute que cette affection contenue dans de justes limites, constitue la noble fierté, la dignité humaine, mais qu'il peut dégénérer en orgueil, suffisance, dédain, présomption, insolence (2).

La psychologie et la phrénologie sont donc d'accord sur ce sujet.

§ 21. Amour de l'égalité et de la supériorité.

Quelle que soit l'opinion que nous ayons conçue de nous-même, chacun éprouve un déplaisir très-vif de se sentir inférieur à ses semblables. Il goûte au contraire une douce émotion à se savoir égal aux autres et il ne sera même pas fâché de leur être supérieur, non pas en apparence, mais en réalité. L'homme modeste qui se défie de lui-même et qui se juge inférieur à tout autre, n'en est pas moins affligé de cette infériorité qu'il s'attribue. Il se réjouirait donc d'être égal au plus grand nombre en facultés intellectuelles, en force physique et même en beauté, et si Dieu lui offrait de faire de lui le plus intel-

(1) *Obs.*, p. 16 et 184.
(2) T. 2, p. 295.

ligent, le plus robuste et le plus beau des hommes, il ne refuserait pas la proposition. Il faut donc mettre au nombre des principes de la nature humaine, l'amour de l'égalité qui s'exalte quelquefois jusqu'au désir de la supériorité. Ce principe, retenu dans de justes limites, s'appelle *émulation*. Lorsqu'au lieu de nous exciter à nous élever nous-mêmes, il nous fait désirer l'abaissement d'autrui il devient *envie*.

Les philosophes écossais ont avec raison distingué la confiance en soi-même d'avec l'émulation ou le désir d'égalité ou de supériorité (1). Nous trouvons sur ce sujet une omission dans la phrénologie. Suivant Spurzheim, la jalousie est une combinaison de l'estime de soi avec telle ou telle de nos autres facultés. « On peut être, » dit-il, jaloux sous un rapport et indifférent sous un » autre (2). » En effet, lorsque nous avons remporté un avantage, cette victoire fait compensation avec nos défaites et celles-ci peuvent nous devenir indifférentes. Mais ce n'est pas une preuve que nous ayons besoin de nous estimer nous-mêmes pour être jaloux des avantages d'autrui. « Le jaloux, continue l'auteur, désire » que ses facultés soient satisfaites de même que celles » des autres personnes. » Avec la plus mauvaise opinion de soi-même on éprouverait le même désir. Il est si peu vrai que l'estime de soi ou la confiance en soi-même figure comme élément nécessaire dans la jalousie, que l'orgueil exclut quelquefois l'envie. Tel orgueilleux se

---

(1) Reid, t. 6, p. 79-83. Dugald-Stewart. *Esquisses de philosophie morale*, trad. de M. Jouffroy, p. 59-60. *Philosophie des facultés actives ou morales*, trad. de M. Simon, t. 1, p. 70.

(2) *Obs.*, p. 328.

met dans son esprit tellement au-dessus des hommes qu'il n'a rien à leur envier. L'envie suppose que nous avons conscience de quelque manque ou imperfection : l'orgueilleux n'a pas de lui cette opinion. Parle-t-on de vertus ? il n'en est pas une qu'il ne se donne ; il s'attribue aussi tous les talents. L'occasion seule lui a manqué pour déployer son génie tacticien à la guerre, et son éloquence dans les assemblées politiques ; s'il fait des vers, il est émerveillé de la richesse de ses rimes et de l'originalité de ses conceptions ; s'il écrit pour le théâtre et qu'il soit sifflé, c'est du public qu'il rit ; s'il joue lui-même la comédie, où trouver plus d'énergie ou plus de finesse ; s'il fait de l'escrime, qui peut le lui disputer pour l'agilité et la force ? s'il monte à cheval, il ne tombe jamais par sa faute. Du reste, il n'est pas mécontent de sa figure et il sait en mettre chaque défaut sous le nom d'une qualité. Sa naissance peut n'être pas illustre, mais il méprise la noblesse. Ainsi donc, que lui manque-t-il ? il a beau se regarder, il est complet.

L'émulation et l'envie ne sont donc pas un résultat de l'estime de soi.

§ 22. Amour du commandement.

Désirer d'être aussi intelligent, aussi brave, aussi robuste, aussi beau que les autres, n'est pas désirer qu'ils nous obéissent, qu'ils exécutent notre volonté. L'envieux lui-même, qui souffre le plus des atteintes portées à son désir de supériorité, n'est pas toujours pour cela un homme avide de pouvoir. Malheureusement le mot de supériorité s'applique à la domination, aussi bien qu'à l'excellence in-

tellectuelle, morale et physique, et le commandement n'est souvent considéré que comme un genre d'excellence, une manière entre autres de donner satisfaction à notre émulation ou à notre désir de supériorité. Cependant l'émulation ne fait pas acception de tel ou tel avantage, elle se contente de celui qui nous échoit, ou elle les veut tous. Mais l'impérieux, et j'entends par ce terme celui qui veut commander, gouverner les autres à sa fantaisie, celui-là dédaigne tout autre avantage sur ses semblables. Donnez-lui les plus beaux palais, les jardins les plus délicieux, entourez-le du cortége le mieux choisi et le plus nombreux, enivrez-le des enchantements de tous les beaux arts, prodiguez-lui tous les trésors, conférez-lui même le droit d'élection universelle; qu'il nomme les généraux, mais sans jamais commander les armées; qu'il institue les administrateurs, mais sans prendre part à l'administration; il vous répondra comme Napoléon à Syèyes : « Vous voulez faire de moi un cochon à l'en- » grais. » Lorsque César disait en passant dans un village : J'aimerais mieux être ici le premier que le second à Rome, ce n'était pas le premier orateur qu'il voulait être, ni le premier poëte, ni le plus riche citoyen, ni le plus beau des Romains, mais le plus puissant.

Il y a donc un amour de la domination, un plaisir d'exercer le pouvoir moral, comme un plaisir d'exercer la force physique. Ce n'est plus ici la vaine satisfaction du corps, c'est le contentement de l'esprit; il n'est plus question de s'agiter, de courir, de porter, de soulever, de dompter seulement pour exercer la force motrice; mais de modifier les choses extérieures suivant ses desseins, de réaliser au dehors sa volonté. Faire défricher une forêt sauvage, dresser un terrain, bâtir un édifice, sou-

mettre la nature inerte à nos plans est déjà une réalisation assez douce de notre volonté ; faire obéir des animaux, guider un cheval, conduire un char dans la carrière, est une satisfaction plus vive ; commander aux hommes, faire mouvoir à son gré une cohorte, un régiment, une armée, sont des plaisirs plus recherchés encore ; mais gouverner toutes les armées, administrer les provinces, distribuer la justice, régler l'enseignement et la religion, diriger tous les ressorts d'un grand empire, faire rayonner sa volonté du centre à toutes les parties de la circonférence, la réfléchir dans toutes les intelligences, l'exécuter avec tous les bras, être le seul déclarateur de la loi, dire à tous les autres : Vous devez, et s'entendre dire à soi seul : Si vous voulez; c'est le rêve qui enchante, c'est la chimère qui emporte et tue les ambitieux.

Nous pensons donc que Reid et Stewart ont eu raison de constituer à part le désir du commandement et de le distinguer de l'émulation ou du désir général de supériorité (1).

Les phrénologistes ne nous paraissent pas avoir saisi le caractère de l'amour du pouvoir. Gall attribue l'amour du pouvoir à l'orgueil (2), Spurzheim le fait résulter d'un mélange de persévérance et d'estime de soi (3).

Est-il vrai que la fermeté ou la persévérance combinée avec l'orgueil, produise l'amour du commandement? Quant à l'orgueil, il faut sans doute avoir une haute confiance en soi-même, je ne dis pas pour aimer le commandement, mais pour chercher à s'en emparer ; toutefois il n'en résulte pas que tout homme doué d'un peu de

---

(1) Reid, t. 6, p. 41. D. Stewart, *Philosoph. des facultés activ.*, t. 1, p. 63.
(2) T. 3, p. 295.
(3) *Manuel*, p. 46.

fermeté dans la bonne opinion qu'il a de lui-même, poursuive la chimère du pouvoir. Diogène ne manquait ni d'orgueil ni de persévérance, puisque les privations et les sarcasmes n'ont pu le faire sortir de la misérable condition qu'il s'était choisie ; il n'a cependant jamais voulu commander à personne.

Ou le sentiment appelé fermeté par les phrénologistes est le plaisir que nous éprouvons à faire exécuter nos volontés, ou ce n'est qu'un degré de telle ou telle autre faculté. Dans le premier cas, le *sentiment de la fermeté* est l'amour du commandement lui-même ; mais l'analyse qu'en donne la phrénologie est sujette à bien des reproches, comme nous avons essayé de le prouver (1) ; dans le second, ce n'est pas une faculté spéciale. Spurzheim avait senti le vice de sa théorie sur la fermeté. « Il est » difficile, dit-il, de définir ce sentiment primitif (2). » Comment, avec une psychologie aussi vague parvenir à une organologie précise ?

Commander à ses semblables est un plaisir pour la plupart, une passion pour quelques-uns ; le degré inférieur de l'amour du commandement est l'amour de l'indépendance. Ne voyons-nous pas beaucoup d'hommes peu soucieux d'imposer à d'autres leur volonté, pourvu qu'on les laisse se gouverner à leur fantaisie ? Il y a des races conquérantes qui savent garder leur conquête ; il y a des races indépendantes qui ne se plaisent sous le joug de personne, mais qui ne font pas d'efforts pour imposer leur empire à d'autres races ; qui n'ont opéré de conquêtes que sous l'impulsion de la foi religieuse et qui ne les ont

(1) Voy. 2e part., ch. II, § 2.
(2) *Obs.*, p. 198.

pas conservées. Celui qui est possédé de l'amour de l'indépendance ne s'élève pas toujours pour cela jusqu'à l'amour du pouvoir, mais l'amour du pouvoir comprend toujours celui de l'indépendance.

Spurzheim attribue aussi l'amour de la liberté à l'estime de soi combinée avec la fermeté (1). Nous reproduirons l'objection que nous avons déjà faite : l'amour de l'indépendance est susceptible de nous faire déployer beaucoup de fermeté, c'est-à-dire de volonté, mais dans la sphère circonscrite de cet amour lui-même ; et ici encore ce n'est pas la fermeté qui produit l'amour de l'indépendance, c'est l'amour de l'indépendance qui produit la fermeté. Quant à l'estime de soi, pour aspirer à ne gouverner que soi-même, il n'est pas nécessaire d'avoir une très-haute opinion du seul sujet qu'on se réserve, et la passion de l'indépendance se concilie parfaitement avec une extrême modestie.

§ 23. Amour de l'approbation (2).

Non-seulement nous aimons à posséder le plus d'avantages possible, mais nous aimons encore que nos semblables sachent que nous les possédons. Nous sommes flattés que l'on connaisse nos vertus, c'est le beau côté de l'amour de l'estime ; mais nous nous plaisons à ce qu'on n'ignore pas nos talents, notre beauté, notre richesse, notre naissance, avantages que nous ne nous sommes pas donnés

(1) *Obs.*, p. 198.
(2) Reid, t. 6, p. 42-45. D. Stewart, *Facultés actives*, t. 1, p. 41.

nous-mêmes ; c'est une des faces de la vanité. Quelquefois même nous nous contentons qu'on nous suppose tous ces mérites, et c'est la pire de toutes les vanités. Le plaisir que nous causent l'estime et l'éloge est démontré plus clairement encore par le vif chagrin que nous font ressentir le mépris et le blâme. On a vu des hommes se donner la mort pour une marque de désapprobation.

L'enfance est très-avide de louanges, sans qu'elle sache le parti qu'elle pourra tirer plus tard de l'estime, et elle pleure d'une réprimande qui n'est suivie d'aucune autre peine. Nous désirons donc l'approbation, abstraction faite des avantages matériels qu'elle peut produire, et nous redoutons le déshonneur sans penser aux privations physiques qu'il pourra nous imposer.

Gall et Spurzheim nous semblent avoir bien caractérisé cette affection : nous n'avons à relever que quelques vices d'expressions causés probablement par le peu d'habitude de la langue française. C'est à l'amour de la louange que Spurzheim applique les mots d'ambition et d'émulation (1), quoique le premier terme soit plus ordinairement consacré à l'amour du pouvoir, et le second à l'amour de la supériorité réelle. C'est aussi en vertu de l'amour de l'approbation que, suivant Spurzheim, quelques animaux, tels que le cheval, le chien, le chat, se plaisent aux caresses de leur maître. Mais nous ne pouvons guère savoir si ces caresses sont pour le cheval et le chien des signes d'approbation ou des signes d'affections, et s'ils sont flattés dans leur désir d'estime ou dans leur attachement pour leur maître. Quant au chat, ani-

(1) *Obs.*, p. 187.

mal peu renommé pour son attachement, une caresse n'est évidemment pour lui qu'un plaisir corporel.

Résumons nos principales critiques au sujet des affections que nous appelons égoïstes : 1° la phrénologie n'a pas donné une attention suffisante au principe de l'activité physique ; la faculté motrice est distincte des facultés intellectuelles et affectives et ne peut figurer parmi les premières sous le nom de perception de la pesanteur, comme le voulait Spurzheim. De plus elle est une source de plaisir et produit la plus grande partie des faits que la phrénologie attribue à la *combativité* et à la *destructivité ;* les autres faits du même genre proviennent de l'instinct d'alimentation ou du ressentiment instinctif, mode de toutes les affections. 2° Il y a dans l'animal et dans l'homme des effrois instinctifs qui s'adressent à des objets déterminés et constants, et ces effrois se distinguent de la circonspection inductive. Au plaisir de l'activité physique, au ressentiment et aux effrois instinctifs la nature a encore joint, pour nous préserver, un instinct de simulation et de dissimulation qui n'a rien de commun avec les principes précédents : au lieu de poser ces distinctions, la phrénologie a mis en avant une *circonspection* qui se confond avec la *ruse* chez Gall, avec la *sécrétivité* chez Spurzheim, et avec la *ruse* et le *sentiment de conservation* chez M. Vimont. 3° La phrénologie attribue mal à propos le désir de supériorité et l'amour du commandement à l'estime de soi, qui, bien loin d'engendrer ces deux affections, va quelquefois jusqu'à les exclure.

CHAPITRE II.

Affections désintéressées.

---

§ 1. Sociabilité.

Nous nous occuperons d'abord de la classe d'affections désintéressées qui nous attachent à des êtres animés, autres que ceux qui nous sont unis par les liens du sang, et nous en ferons l'énumération complète avant d'interroger la phrénologie à ce sujet, parce qu'elles s'éclairent et se déterminent par leur rapprochement.

Une affection particulière nous lie pour ainsi dire au troupeau de l'humanité, nous fait aimer la compagnie, la foule, la multitude, sans acception de personne. C'est la même affection qui fait vivre en société naturelle, les moutons, les fourmis et les abeilles, sans que ces animaux se choisissent un compagnon particulier ou forment un attachement individuel. Ce n'est pas un intérêt

physique qui retient le mouton auprès du troupeau, car il n'a pas besoin de compagnie pour brouter pendant le jour sa touffe d'herbe et se coucher la nuit sur la terre. Ce n'est pas le secours qu'il trouve dans ses semblables, car à l'aspect de l'ennemi tous ses semblables prennent la fuite. Ce n'est pas l'habitude qui l'attache, comme on l'a dit, aux compagnons de sa mère, car l'habitude le retiendrait à plus forte raison auprès de celle-ci, et il ne la connaît plus. D'ailleurs pourquoi l'habitude l'enchaînerait-elle lorsqu'elle n'empêche pas le jeune rossignol de quitter son père, sa mère, et ses frères, et d'aller dans la solitude avec une seule femelle recommencer une nouvelle famille.

C'est donc un instinct qui retient certains animaux en société. Comme on ne voit pas l'intérêt qu'ils en retirent pour eux-mêmes, il est permis de croire que la Providence a voulu les ramasser comme une richesse qu'elle a mise sous la main de l'homme.

Nous avons dans le cœur un instinct du même genre. Nous recueillons sans doute un grand avantage de la vie sociale ; mais, pour le recueillir, il fallait d'abord vivre en société, il fallait être retenu dans la communauté par un charme antérieur aux fruits qu'elle devait produire. Aussi le spectacle et la compagnie de nos semblables nous sont-ils agréables alors même qu'il n'en résulte pour nous aucune utilité. Un groupe de passants anime un paysage. Dans une promenade publique la foule s'entasse en une seule allée. Les maisons dont les fenêtres s'ouvrent sur les rues et sur les places sont plus recherchées que celles qui prennent jour sur des cours et des jardins. Le prisonnier derrière ses barreaux est égayé par la vue des villageois qui passent au loin dans la campagne,

quoiqu'il n'en attende aucun secours et qu'il n'en puisse même recevoir aucun signe de compassion.

La philosophie du XVIIIe siècle supposait que les hommes avaient d'abord vécu dans l'isolement, et que le sentiment de leur misère les avait rapprochés. Mais la plupart des affections que nous avons déjà énumérées ont besoin de la société pour entrer en action ; il en est de même de celles qu'il nous reste à décrire ; la nature nous a donc évidemment destinés à l'état social. Puisqu'elle nous y a destinés, pourquoi nous aurait-elle fait naître en dehors de cet état ? Si haut que nous remontions dans les traditions historiques, et si loin que nous poussions de nos jours l'exploration du globe, nous trouvons non pas seulement la société de la famille, mais la réunion de plusieurs familles en tribu. Il ne faut pas croire que ce soit l'amour de la famille qui engendre l'amour de la société. Combien ne voyons-nous pas d'hommes qui sentent d'autant plus de répugnance pour la multitude qu'ils trouvent plus de charmes dans le cercle étroit du foyer domestique. Combien n'en voyons-nous pas d'autres, sans amis, sans famille, aimer encore à vivre au milieu de la multitude, et d'autres enfin quitter la famille pour répandre leur vie dans la foule.

Quant à l'habitude, si elle a le pouvoir de nous créer des goûts de seconde main, elle possède aussi celui d'émousser nos goûts naturels. C'est dans la première jeunesse que nous recherchons avec le plus d'ardeur la société nombreuse ; l'âge mûr ne s'y donne qu'avec réserve ; la vieillesse ordinairement s'en retire, au moment où elle y est le plus habituée.

Cet amour de la vie sociale ne dérive donc ni de la prévision des avantages que pourra produire la société,

ni des affections de famille, ni de l'habitude ; il nous reste à la distinguer de l'attachement individuel.

§ 2. Besoin d'attachement individuel.

Nous éprouvons aussi le besoin d'individualiser notre affection, de nous choisir une compagnie plus personnelle, plus intime. On croirait, au premier coup d'œil, que l'affection sociale et l'attachement individuel ne diffèrent que de degré ; que le besoin social est un attachement, qui, d'abord individuel, s'étend et se divise sur tous nos semblables, ou que le besoin général de société se restreint et se concentre sur un petit nombre d'individus. Mais la psychologie comparée nous montre dans les espèces inférieures à l'homme des animaux qui vivent en société sans contracter d'attachement individuel et d'autres qui forment des liens de ce genre comme le lion, par exemple, et qui ne vivent jamais en société. L'une de ces affections n'est donc pas le degré supérieur de l'autre ; car, dans ce cas, pour arriver à la seconde, il aurait toujours fallu passer par la première. L'observation nous fait connaître un grand nombre d'hommes qui éprouvent un vif besoin de répandre leur vie au dehors, de se sentir toujours en compagnie et qui ne s'attachent à personne en particulier. Voyez la foule de ces cosmopolites qui courent tous les lieux de réunion et toutes les capitales de l'Europe, sans prendre racine en aucun pays ni dans aucune âme. D'autres redoutent la foule et sont capables d'un attachement individuel très-durable et très-profond. Alfiéri, dans les mémoires qu'il a écrits sur lui-même, se

montre à nous comme un homme passionné pour la retraite et cependant ami fidèle et exalté. « J'a- » vais, dit-il, une répugnance presque invincible à voir » des figures nouvelles, disposition inconciliable avec » ma fureur de changer sans cesse de pays (1). » A l'âge de quarante ans, se croyant attaqué d'une maladie mortelle, il exprimait ainsi son antipathie constante pour la société et son dévouement exclusif à l'amitié : « Je n'ai » que trop connu les vanités et les mensonges de ce » monde... je n'éprouve d'autre peine en le quittant que » de me séparer de mon amie ; et comme pendant tout » le temps que j'ai encore à vivre, je n'existe plus que » pour elle et par elle, je ne suis ni ébranlé ni épouvanté » par d'autre crainte que celle de la perdre (2). »

L'attachement individuel entre pour beaucoup dans l'amitié, mais il ne la constitue pas tout entière. Celle-ci est un sentiment très-complexe, renfermant parmi ses principaux éléments, 1° une mutuelle estime et par conséquent des deux côtés une moralité et une intelligence élevée ; 2° le besoin mutuel de s'épancher, dont nous allons nous occuper tout à l'heure ; 3° une réciprocité de services, et l'idée des devoirs qui résultent de cet échange. L'attachement dont nous parlons est un sentiment aveugle et animal, il s'établit entre des brigands comme entre des animaux, comme aussi entre l'animal et l'homme. Pas plus que le sentiment social il ne découle de l'intérêt : sans doute la nature sait pour quel but elle a mis ce sentiment dans nos cœurs, et nous en découvrons l'utilité par le raisonnement ; mais le raisonnement ne sau-

(1) *Mémoires d'Alfiéri*, trad. franç., t. 1, p. 146.
(2) *Ibid.*, t. 2, p. 211.

rait le faire naître. L'attachement individuel est quelquefois en raison inverse de notre intérêt. Le plus aimé est souvent celui avec lequel on partage le pain de la misère. Cette affection n'est pas le fruit de l'habitude, car nous éprouvons le besoin d'un compagnon avant de l'avoir trouvé, et nous changeons les objets de nos attachements individuels; il est donc un besoin spécial du cœur humain.

§ 3. Besoin de s'épancher.

Une affection qu'on aurait tort de confondre avec la précédente, c'est le besoin de s'épancher, de se confier, de se raconter pour ainsi dire. Thomas Reid a jeté beaucoup de lumières sur ce goût naturel de transmettre ce que nous savons. Toutes les fois que l'enfant et l'homme ne sont pas engagés par leur intérêt au mensonge, ils disent la vérité; ils ont donc un penchant naturel à la dire, car si elle leur était indifférente, dans le récit d'un événement il y aurait autant de chances pour la véracité que pour le mensonge, et cependant la véracité l'emporte (1). C'est un penchant par lequel la nature contrebalance l'instinct de la dissimulation; la prédominance de l'un ou de l'autre principe est une des causes de la différence des caractères. « La franchise fait parler comme » on pense, dit l'abbé Girard, c'est un effet naturel (2). »

Le besoin de s'épancher devance toute idée de mora-

(1) T. 2, p. 346-348.

(2) *Dictionnaire des synonymes.*

lité et de devoir. D'ailleurs, la morale recommande aussi expressément et aussi souvent la discrétion que la franchise, et l'instinct de véracité dégénère quelquefois en indiscrétion et se met alors en lutte avec la morale. Cicéron, dans son Traité de l'amitié, constate ce besoin naturel de raconter et cite à l'appui le mot d'Archytas de Tarente : « Si quelqu'un s'élevait seul dans les cieux » et découvrait les secrets du monde et les merveilles » des astres sans avoir personne à qui les raconter, son » admiration serait froide et sans plaisir (1). »

Lafontaine disait :

. . . . Et ce qu'un bois m'inspire,
Je veux à mes côtés trouver à qui le dire.

On connaît l'apologue du barbier de Midas, qui après avoir découvert des oreilles d'âne à la tête du roi, menacé de mort s'il révélait ce secret, alla creuser un trou dans la terre et y déposa sa confidence, si bien que les roseaux qui germèrent sur ce terrain fraîchement remué, partagèrent le besoin du barbier et répétèrent au vent qui les berçait :

Midas, le roi Midas, a des oreilles d'âne.

En effet, quelquefois un secret nous oppresse, surtout lorsque le respect nous empêche de déclarer à quelque supérieur les vérités qu'il mérite. Un fils durement et injustement traité par son père suffoquait de ne pouvoir répondre aux mauvais raisonnements par lesquels celui-ci

---

(1) *De amicitiâ*, cap. XXIII, *in fine*.

appuyait ses injustices. Quand le fils pouvait s'échapper, il courait dans les bois et dans les champs crier aux arbres et à la face du ciel les vérités qui pesaient sur son cœur. Rousseau, dans ses Confessions, examine le motif qui lui fait prendre la plume et n'en trouve pas d'autre que le besoin de faire, non pas expiation, mais simplement récit de ses fautes : « Un continuel besoin d'épan-» chement met à tout moment mon cœur sur mes lé-» vres (1)..... On a vu dans tout le cours de ma vie que » mon cœur, transparent comme le cristal, n'a jamais su » cacher, durant une minute entière, un sentiment un » peu vif qui s'y était réfugié (2). »

Aussi poussa-t-il le besoin d'épanchement au delà de ses justes limites. Nous rencontrons à chaque pas de ces indiscrets qui jettent les détails de leur vie à la tête de tout venant ; un instant après que vous les avez abordés vous savez leurs relations de famille et d'amitié, leur revers, leur succès, leur fortune, leur passé, leur présent et leur avenir. Cependant vous n'êtes pas leur ami et vous les connaissiez à peine ; c'est pour cela que nous séparons cette tendance à l'épanchement d'avec l'attachement individuel, quoique l'un et l'autre contribuent pour leur part à la véritable amitié.

§ 4. Amour électif.

Une affection nous attache à la société, sans détermination de personne ; une autre nous lie à un ou plusieurs

(1) 1re partie, liv. IV, année 1732.
(2) 2e partie, liv. IX, année 1757.

individus déterminés ; une troisième nous porte à l'épanchement ; toutes trois agissent sans distinction de sexe. Elles ne constituent donc pas l'amour. Le sentiment complexe et délicat de l'amitié ne fait pas non plus acception du sexe. L'amour est-il donc l'amitié jointe à l'appétit sexuel ? S'attacher à une femme, apprécier l'élévation de son caractère, se plaire aux charmes de son esprit et de sa figure, enfin sentir près d'elle les aiguillons du désir, tout cela n'est pas encore de l'amour, ce n'est que le sentiment complexe que Jean-Jacques éprouvait pour madame de Warens et pour Thérèse, et il ne les aimait pas d'amour.

Il n'a senti cette passion que pour madame d'Houdetot. « Que pensera donc le lecteur lorsque je lui dirai dans » toute la véracité qu'il doit maintenant me connaître, » que du premier moment où je vis Thérèse jusqu'à ce » jour, je n'ai jamais senti la moindre étincelle d'amour » pour elle, que je n'ai pas plus désiré de la posséder que » madame de Warens, et qu'auprès d'elle les besoins des » sens ont uniquement été pour moi ceux du sexe, *sans* » *avoir rien de propre à l'individu.* Il croira qu'autrement constitué qu'un autre homme, je fus incapable » de sentir l'amour, puisqu'il n'en entrait pas dans les » sentiments qui m'attachaient aux femmes qui m'ont été » les plus chères. Patience, ô mon cher lecteur ! le mo- » ment funeste approche où vous ne serez que trop bien » désabusé (1). »

L'amour est à l'appétit du sexe ce que l'attachement individuel est au besoin de société ; il est spontané, aveugle, irréductible à aucun autre sentiment. Il ne naît pas

---

(1) *Confessions*, 2e part., liv. IX, année 1756.

de l'estime pour le caractère, de l'admiration pour l'intelligence ; il prête gratuitement des vertus et de l'esprit à l'objet qui en est dépourvu. Il ne résulte pas non plus toujours du sentiment de la beauté, car la laideur elle-même n'exclut pas l'amour. Deux femmes sont mortes d'amour pour Swift et le portrait du doyen de Saint-Patrice atteste que leur passion ne naissait pas du sentiment de la beauté (1). Enfin l'amour n'est pas le produit de la réunion de tous les mérites, car nous n'aimons pas d'amour toutes les femmes que nous trouvons belles et ornées des qualités du cœur et de l'esprit. On connaît assez les vers que notre grand comique a imités de Lucrèce.

Et l'on voit les amants vanter toujours leur choix ;
Jamais leur passion n'y voit rien de blâmable ;
Et dans l'objet aimé tout leur devient aimable ;
Ils comptent les défauts pour des perfections
Et savent y donner de favorables noms.....
La malpropre sur soi, de peu d'attraits chargée,
Est mise sous le nom de beauté négligée....
L'orgueilleuse a le cœur digne d'une couronne ;
La fourbe a de l'esprit, la sotte est toute bonne,
La trop grande parleuse est d'agréable humeur,
Et la muette garde une honnête pudeur (2).

Ainsi l'amour n'est pas un pauvre qui vive d'aumône, c'est un riche qui prête et donne avec prodigalité.

Le dissentiment de deux personnes éprises d'un objet différent prouve que l'amour n'a pas pour origine des qualités qui ont séduit l'une et non l'autre ; si on les récuse toutes les deux à cause de leur prévention, et qu'on

(1) Walter-Scott, *Notice sur Swift*.
(2) Le *Misanthrope*, acte II, sc. V.

invoque le témoignage d'un tiers désintéressé, on accorde par là que l'arbitre appréciera un mérite auquel il demeurera toutefois indifférent, autrement il perdrait sa compétence; on reconnaît donc que ce mérite n'est pas la source de l'amour.

L'appétit du sexe souffre la promiscuité; l'amour de cœur est un amour électif; il engendre une jalousie spéciale qui ne vient ni de l'estime de soi, comme le dit Spurzheim (1), ni du désir de la supériorité, à moins qu'il ne soit question de ce qu'on appelle une conquête, c'est-à-dire, d'un faux amour. Le véritable amant n'envie aucun avantage à ses rivaux, pourvu qu'ils lui laissent l'amour de celle qu'il aime. Cette jalousie remonte jusque dans le passé; elle est comme la gardienne de la pureté de l'objet aimé, et c'est en effet le trait distinctif de cet amour que, tout en tenant compte du sexe, il s'allie avec une extrême chasteté; il tient plus de l'âme que des sens. » L'éclat des vertus, dit J.-Jacques, en parlant de madame d'Houdetot, ornait à mes yeux l'idole de mon » cœur; en souiller la divine image eût été l'anéantir... » Je l'aimais trop pour vouloir la posséder (2). » Contrairement à l'appétit sexuel, l'amour électif s'allie en nous aux plus nobles sentiments; il soutient notre modération, élève notre courage, fortifie notre justice et nous pousse jusqu'au dévouement. « Le désir de l'étude, dit Alfiéri, à vingt ans, et une certaine effervescence d'idées créatrices, ne s'emparait de moi que » quand j'étais fortement occupé d'amour. Jamais je ne » me suis senti plus propre à la poésie que quand je

(1) *Obs.*, p. 328.
(2) *Confessions*, 2e part., liv. IX, année 1757.

» pouvais porter l'hommage de mon talent à celle qui » m'inspirait une grande passion (1). » Gœthe disait aussi que jamais il ne se sentait meilleur que dans les jours où son cœur était pris d'un de ces amours chastes et dégagés du tumulte des sens.

§ 5. Critique de l'*affectionnivité.*

Si nous interrogeons la phrénologie sur les affections précédentes, nous trouvons d'abord qu'elle n'a pas fait mention du besoin d'épanchement. Spurzheim croyait cependant, m'a-t-on dit, à l'existence de cette disposition innée, et quelques-uns de ses disciples l'ont admise sur sa parole ; mais le vice de méthode que nous avons déjà signalé l'a empêché d'enregistrer cette faculté. Suivant M. Combe, la manifestation extérieure est un effet naturel de la pensée et du sentiment (2) ; mais autre chose est de penser et de sentir, autre chose est d'*aimer* à communiquer ses sentiments et ses pensées.

Pour les trois autres affections, la sociabilité, l'attachement individuel et l'amour électif, la phrénologie ne les a pas méconnues quoiqu'elle ne les ait pas séparées l'une de l'autre avec toute la précision désirable. Gall fait remarquer que certains animaux vivent en société sans contracter d'attachement individuel, et que d'autres sont susceptibles de cet attachement sans vivre en société ; que chez certaines espèces un mâle et une femelle

(1) *Mémoires d'Alfiéri, écrits par lui-même*, trad. franç., t. 1, p. 166.
(2) *Nouv. manuel, p.* 82.

vivent ensemble pendant toute leur vie et sont pour ainsi dire mariés; que l'appétit du sexe ne suffit pas pour expliquer cette fidélité et qu'elle ne dérive pas non plus de l'attachement individuel, puisqu'il y a des animaux, les lions, par exemple, qui sont susceptibles de cette dernière affection et qui ne s'unissent pas à une seule femelle. Il avance qu'il lui a toujours paru très-difficile de déduire de l'*organe de l'attachement* le mariage et la sociabilité; il va jusqu'à dire que cette dernière est une faculté spéciale ayant son *organe* à part (1), et cependant il traite de toutes ces affections diverses sous l'unique titre de l'*organe de l'amitié*.

Spurzheim a imité l'indécision de son maître; il ne regarde pas ces affections comme les degrés les unes des autres, et cependant il les expose sous le seul et même nom d'*affectionnivité* comme des variétés ou modifications du même instinct (2). Mais si le besoin de société, l'attachement individuel et l'amour électif peuvent être considérés comme des variétés de l'attachement, pourquoi ne pas comprendre aussi sous ce titre l'amour des enfants que Gall et Spurzheim comptent cependant à part comme une faculté spéciale?

M. Vimont a compris une partie de ces vérités; s'il a laissé confondus la sociabilité et l'attachement individuel (3), il a constitué à part un principe qu'il appelle *attachement à vie* ou *mariage*. Il ne suffit cependant pas de dire que certains animaux vivent dans l'état de mariage pour faire reconnaître ici un sentiment analogue

(1) *Anat.*, t. 3, p. 175.
(2) *Obs.*, p. 151. *Manuel*, p. 31-32.
(3) T. 2, p. 223.

à l'amour électif chez l'homme. Il eût été d'autant plus nécessaire d'insister sur ce sujet, qu'en traitant de l'appétit sexuel, les phrénologistes déclarent ne pas reconnaître deux genres d'amour.

Nous avons à signaler une confusion d'un autre genre. « Je crois, dit Spurzheim, que l'*affectionnivité* dispose » l'homme à s'attacher à tout ce qui l'entoure : à *son pays* » *natal*, aux *corps inanimés*, à l'*endroit qu'il habite*, » *aux présents* qu'il reçoit de ses amis, et qu'elle le rend » susceptible de prendre facilement des *habitudes* (1). » L'auteur ayant constitué à part un instinct qui nous lie à un certain gîte (2), commet un double emploi, en attribuant à la faculté générale d'attachement l'amour du pays natal et de l'habitation. Il a corrigé cette faute dans son dernier ouvrage (3) ; mais les successeurs de Spurzheim n'ont pas tous profité de cet exemple. M. Combe attribue encore la nostalgie à la même faculté que celle qui nous attache aux personnes, et M. Fossati lui en fait avec raison le reproche (4) ; M. Vimont commet aussi la même faute (5).

Les ouvrages de Spurzheim offrent encore sur le même sujet une variation qui a mis dans l'embarras les héritiers de la doctrine. Dans les *observations sur la phrénologie*, c'est la faculté d'attachement qui engendre le goût de l'habitude ; dans le *manuel*, l'affectionnivité ne produit plus cet effet ; mais l'auteur néglige de le rapporter à une autre cause. De là, parmi les disciples, les uns

(1) *Obs.*, p. 152.
(2) *Obs.*, p. 145-149.
(3) *Manuel*, p. 31.
(4) *Nouv. manuel*, p. 68.
(5) T. 2, p. 229.

continuent de regarder le goût de l'habitude comme le résultat de l'attachement général, les autres le transportent à l'instinct du gîte ou à l'*habitativité*. Nous avons vu que l'habitude n'appartient ni au même principe que l'attachement pour les personnes, ni à la même tendance que le choix d'un gîte (1).

Enfin Spurzheim paraît croire que la même faculté qui nous attache aux personnes nous fait aimer les objets inanimés (2). Voilà une faculté dont la circonscription est bien large et l'application bien peu précise : elle usurpe sur toutes les autres. En effet on s'attache aux objets inanimés, soit à cause de leurs qualités physiques, de leur forme, de leur couleur, etc.; et Spurzheim a déjà placé ailleurs avec raison le goût pour les figures, le coloris ,etc. (3) ; soit parce que ces objets nous appartiennent, et alors c'est l'instinct de propriété qui agit ; soit parce qu'ils nous sont depuis longtemps familiers, et c'est l'amour de l'habitude ; soit parce qu'ils nous rappellent le souvenir de quelqu'autre affection, et c'est le résultat des affections de la mémoire dont nous traiterons plus loin. Il est impossible d'aimer un objet inanimé, d'une façon qui ne rentre pas dans une affection spéciale fort distincte de la tendance à la société, à l'attachement individuel ou à l'amour. C'est donc une confusion de plus que nous avons à regretter dans le chapitre de l'*affectionnivité*.

---

(1) 4e part., ch. Ier, § 13.
(2) *Obs.*, p. 152.
(3) *Manuel*, p. 57.

§ 6. Affections de famille.

Quelle vérité l'esprit de système ne peut-il pas révoquer en doute, puisque l'affection paternelle et maternelle, si anciennement et si universellement reconnue (1), a été contestée dans le siècle dernier et encore de nos jours. L'amour maternel, a-t-on dit, au XVIII[e] siècle, est le résultat de l'allaitement. La mère aime l'enfant qui la soulage d'un poids incommode, et il n'y a aucune différence entre la mère et la nourrice. Mais comment expliquait-on la tendresse des mères qui n'ont point de lait à donner, et la préférence manifeste de la nourrice pour l'enfant qui est le sien et qu'elle n'a pas nourri ? Battu sur ce point, on se rejetait sur un autre : l'amour maternel est une forme de l'amour de soi ; la mère se retrouve dans ses fils; ce sont les mêmes traits, le même esprit, le même cœur; c'est elle seule qu'elle aime en eux. Mais comment se fait-il qu'elle les préfère à elle-même ? Si elle peut leur épargner quelque chagrin, quelque travail, quelques veilles, en prenant le double du poids pour elle, on la voit courir au-devant de ce fardeau. Elle n'hésiterait pas même un instant à leur faire le sacrifice de sa vie. Que ses enfants soient une partie d'elle-même, je le veux bien, mais au moins faut-il accorder qu'elle préfère cette partie à l'autre, et c'est un singulier mode de l'amour de soi.

Cette considération nous dispense d'examiner si l'a-

---

(1) Voy. entre autres Reid, t. 6, p. 59-64.

mour maternel est le résultat d'un calcul intéressé, si la mère aime dans l'enfant un instrument de profit ou l'appui futur de sa vieillesse. Puisque l'amour maternel va jusqu'au sacrifice de la vie, il n'a pas pour origine un intérêt, ou autrement on détruirait la fin pour sauver les moyens, on brûlerait l'édifice pour conserver la base.

« Mais, réplique-t-on, ce que la mère aime dans ses enfants, ne serait-ce pas les grâces, la figure et plus tard le mérite intellectuel et moral qu'elle est plus à même que tout autre d'apprécier, ou bien cette affection ne serait-elle pas le résultat de l'habitude ? » Quelle manie singulière de refuser à l'espèce humaine certaines tendances pour lui en accorder libéralement plusieurs autres ? Vous coûte-t-il plus de lui reconnaître l'affection maternelle que le goût du mérite intellectuel et moral de la beauté physique, de l'habitude, etc.? Ces dernières tendances sont-elles plus évidentes que la première ? — Il faut simplifier les explications. — Sans doute, mais non pas au point que les explications ne suffisent plus aux phénomènes. L'amour maternel, comme l'amour électif, loin de naître des perfections de la personne aimée, lui en prête plus qu'elle n'en possède : qui ne connaît les illusions maternelles ? Cette affection devance non-seulement le mérite, mais encore la naissance de l'enfant ; il n'est donc pas non plus le résultat de l'habitude.

De notre temps, une école philosophique trouvant dans la faveur des pères et mères pour leurs enfants un obstacle à la répartition des richesses, suivant le travail et le mérite de chacun, et voulant arriver cependant à ce but désirable, avait pris le parti de nier l'obstacle et de déclarer que l'amour des parents est une fiction, un faux semblant, un acte de parade et de vanité ; que les

anciens législateurs ayant voulu établir l'état sur la famille avaient enseigné la moralité de l'amour des enfants et avaient dressé ainsi les hommes à l'affectation de cet amour; qu'il suffisait de changer l'éducation, et de dire aux mères d'aimer les enfants des autres comme les leurs, pour obtenir cette heureuse révolution; que déjà la république de Sparte avait donné l'exemple, et qu'elle avait bien su trouver des mères plus amies de la patrie que de leurs enfants. Mais cette école ne remarquait pas que l'admiration de l'antiquité pour les femmes de Sparte naissait justement de l'effort que celles-ci devaient faire afin de combattre la nature, et que si cet exemple prouve que l'affection maternelle peut être vaincue, il prouve aussi qu'elle existe. Ce qui a fait périr d'une fin précoce la constitution de Sparte et a valu le trépas à tous ceux qui ont essayé de la rétablir, c'est qu'elle froissait la nature par plus d'une entrave, et qu'il faut que les législateurs s'arrangent pour que l'humanité respire à l'aise dans les constitutions politiques, pour qu'elle soit gouvernée et non mutilée.

Forcée de reculer devant l'évidence de l'amour maternel, l'école dont nous parlons s'était retirée comme derrière un dernier retranchement dans la négation de l'amour paternel. Eh bien! disait-elle, dans notre constitution, les mères connaîtront et aimeront leurs enfants; les pères n'ont besoin ni de les connaître ni de les aimer.

Nous accordons, avec les observateurs de tous les temps, que l'amour paternel le cède à l'amour des mères; mais on ne peut cependant nier la réalité du premier. Le père s'impose pour ses enfants de plus rudes tâches que pour lui-même. Pas un père n'hésiterait un instant à prendre sur lui tous les maux qu'il pourrait épargner

à son enfant. Nous avons vu naguère un assassin sortir de sa retraite et venir se livrer lui-même aux mains de la justice pour ne pas laisser condamner son fils innocent. L'affection du père s'élève donc aussi jusqu'au dévouement, et lors même qu'elle reste au-dessous de l'affection maternelle, elle est tout aussi spontanée, tout aussi spéciale et tout aussi désintéressée.

Puisqu'il existe dans nos cœurs une affection spéciale pour ces êtres qui proviennent de nous et que nous préférons à nous-mêmes, n'en éprouvons-nous pas une autre pour les êtres dont nous provenons? L'affection filiale a été, comme l'affection maternelle, ramenée à d'autres principes qu'elle-même. On n'a voulu y trouver que le résultat de l'intérêt, de l'estime, de la reconnaissance, ou enfin, comme toujours, de l'habitude. Sans remonter à l'histoire du dévouement filial de Coriolan, nous avons chaque jour sous les yeux des preuves que l'affection filiale accepte aussi bien les charges que les bénéfices dont les parents peuvent être la source et qu'ainsi elle ne se fonde pas toujours sur l'intérêt. Quant à l'estime et à la reconnaissance, on ne peut nier qu'elles ne fortifient beaucoup l'affection filiale, et cependant la dernière parvient quelquefois à se passer des premières ou au moins à les supposer. La faute, et même le crime d'un père trouve facilement excuse chez ses enfants. Titus Manlius, relégué par son père, loin de la ville, parmi les esclaves des champs, condamné à leur nourriture et à leurs travaux, apprend que ce père est menacé par un tribun d'une accusation capitale; il accourt à Rome pendant la nuit, pénètre chez l'accusateur, le force, un poignard sur la gorge, à se désister de son accusation et retourne à son lieu d'exil, prouvant

par là que, chez lui du moins, l'affection filiale est un sentiment aveugle qui n'a besoin ni des vertus ni des bienfaits d'un père.

L'exemple précédent montre encore que l'affection filiale ne vient pas de l'habitude. Quelques soins que prenne pendant de longues années une seconde femme, pour faire oublier aux enfants du premier lit la mère qu'ils n'ont souvent qu'entrevue, elle ne parvient pas à éteindre chez eux tout regret. C'est pour cela qu'on se prête si facilement à ces fictions sur la voix du sang, au désespoir d'Œdipe, qui a tué son père sans le connaître, à l'élégie d'un jeune poëte sur un père qu'il n'a jamais connu, quoique dans tous ces exemples il n'y ait pas trace d'intérêt, d'habitude, d'estime ou de reconnaissance.

Dans une de ces bonnes actions que couronne chaque année l'Académie française, nous trouvons une nouvelle preuve de la spécialité de l'amour filial. De pauvres gens de basse condition recueillent un petit enfant, l'élèvent du mieux qu'ils peuvent, en lui laissant croire qu'il est leur fils. Ils l'envoient à une école gratuite de musique, pour qu'il donne un jour des leçons de cet art. L'enfant devenu jeune homme se trouve en état d'exercer une profession honorable. Il est sur le point de se marier ; ses parents adoptifs sont obligés à ce moment de lui révéler le secret de sa naissance. Qu'a-t-il à perdre ? Rien, sous le rapport de la fortune, rien non plus sous le rapport de l'amour-propre : la basse condition de ses père et mère ne le relevait aux yeux de personne. Tous les sentiments dont on fait dériver l'amour filial lui resteront : n'aura-t-il pas avec eux la même habitude ? ne leur devra-t-il pas la même estime et plus

de reconnaissance encore? Le secret se révèle : le jeune homme est frappé de ce coup subit, et la violence de son chagrin lui cause une maladie qui ne se dissipe qu'au bout de trois mois. Il n'aime pas moins ses parents adoptifs, mais il les aime d'une autre manière : il y a dans son cœur une surabondance d'affection qui n'a plus où se déverser.

Nous ne prétendons pas toutefois que l'affection filiale soit aussi vive que l'affection des parents, et qu'elle ne puisse être affaiblie par l'absence, par les torts des père et mère ou par l'influence de quelque autre passion ; mais nous disons qu'il reste toujours en nous une émotion particulière à cette idée : c'est mon père, c'est ma mère. On a prétendu que d'Alembert, qui avait été exposé dans son enfance, se voyant réclamé plus tard par sa mère, lui avait dit : «Retirez-vous, madame ; ma mère, c'est la pauvre femme qui m'a ramassé sous le parvis. » Cette anecdote est controuvée (1). Mais si le mot n'est pas vrai, il est vraisemblable, car d'Alembert aurait pu le prononcer sous l'influence du jugement moral, au souvenir du devoir que sa mère aurait violé envers lui. Toutefois, le premier moment d'indignation passé, d'Alembert n'aurait pu regarder cette femme du même œil que toutes les autres, et il se serait dit quelquefois : après tout, c'est ma mère.

Il n'est pas nécessaire de connaître la nature du lien charnel qui nous unit à nos parents pour les aimer. Au contraire, l'ignorance, à ce sujet, laisse dans l'affection de l'enfant quelque chose de plus naïf et de plus spon-

(1) Lacroix et Auger, *Biographie universelle*. Art. d'Alembert et Mme de Tencin.

tané; la jeune fille sait qu'elle vient de sa mère, et voilà tout. Le mystère prête plus de charmes à son affection, et le mot cynique vanté par Rousseau (1), serait plutôt fait pour effaroucher que pour toucher la jeune fille.

Nos frères et sœurs nous paraissent aussi former avec nous comme les parties d'un même ensemble. L'espèce humaine étant animée de plusieurs principes différents, les passions égoïstes viennent quelquefois troubler l'amitié fraternelle, mais au jour d'un grand danger ou d'une grande douleur, des frères se retrouvent; ils sentent bien qu'ils ne sont pas les uns pour les autres des étrangers ou des amis ordinaires.

Aussi la conscience morale nous impose-t-elle des devoirs plus rigoureux envers nos frères qu'envers nos amis; la trahison entre frères est plus odieuse; le fratricide inspire plus d'horreur encore que l'homicide? L'habitude n'est pas la cause de l'affection fraternelle, car l'absence ravive et ranime ce sentiment comme toutes les affections naturelles. On ne peut pas le rapporter davantage à l'intérêt qui le trouble souvent au lieu de le faire naître.

Maintenant, considérerons-nous l'affection des parents, des enfants et des frères comme trois sentiments spéciaux ou comme les variétés d'une même affection? L'idée qui suscite ces trois sentiments est la même, et l'expérience montre que le bon fils est bon père et bon frère. Quiconque éprouve l'une de ces affections, éprouvera les deux autres dans les circonstances qui leur sont propres. Il faut observer toutefois que l'amour filial se

---

(1) *Emile*, liv. IV.

relâche lorsque l'amour paternel et maternel se développe et se fortifie, que celui-ci est plus vif que l'autre, et que tous les deux surpassent en intensité l'amour fraternel.

§ 7. Critique de la philogéniture.

Gall a parfaitement dépeint l'amour paternel et maternel, qu'il nomme *amour de la progéniture* (1). Spurzheim s'est énoncé avec inexactitude en définissant cette affection : l'amour des enfants en général (2). Cette affection n'est pas l'amour de tous les enfants, c'est l'amour des nôtres. Ce n'est pas parce que nous aimons les enfants en général que nous préférons ceux qui viennent de nous, c'est parce que nous aimons ces derniers que nous étendons sur les autres un amour bien plus fugitif et plus léger. Beaucoup de personnes étaient restées insensibles aux charmes de l'enfance, jusqu'à ce qu'elles se soient vu naître des enfants, et leur cœur s'est trouvé tout à coup changé par l'éveil d'une faculté jusqu'alors inconnue.

Quant à l'affection filiale, ni Gall, ni aucun de ses successeurs n'en ont traité dans leurs ouvrages, et quand on interrogeait Spurzheim sur cette question, il la résolvait par l'attachement individuel et la reconnaissance. Il portait un jugement semblable sur l'affection fraternelle, dont il ne faisait qu'une amitié placée dans des

(1) *Anatomie*, t. 3, p. 140.

(2) *Obs.*, p. 144.

circonstances plus favorables. Les exemples d'affections filiale et fraternelle que nous avons rapportés ont répondu d'avance à cette théorie. Aucune de ces deux affections n'est du même genre que celle qui nous lie à un étranger. Nous allons même jusqu'à reconnaître que cette dernière est quelquefois plus vive; mais les premières sont suscitées par une idée d'un autre genre. L'amour filial et fraternel doivent donc être considérés avec l'amour paternel et maternel comme un mode de l'affection du sang ou de la famille et non comme un mode de l'attachement en général, que Spurzheim a déjà surchargé d'attributions.

§ 8. Critique de la faculté de *bienveillance.*

Après avoir confondu toutes les affections du cœur en deux affections uniques : l'attachement général et l'amour des enfants, la phrénologie en a détaché un phénomène qui paraît n'être qu'un mode ou un degré inférieur des affections du cœur, et l'a rapporté à une faculté spéciale, je veux parler de la bienveillance. Nous n'avons pas besoin sans doute d'être attachés à une personne pour éprouver à son égard un mouvement de bienveillance ; mais la bonté est une disposition à s'attacher, et c'est surtout envers les personnes aimées que nous sommes bienveillants (1). La bienveillance comprend la compassion pour le malheur et la sympathie

(1) Reid, t. 6, p. 57-30.

pour le bonheur, et plus nous aimons une personne, plus nous souffrons de ses maux, plus son bien-être nous fait plaisir. Il ne nous paraît donc pas possible de séparer la bienveillance, la compassion, la sympathie d'avec les affections du cœur.

Il faut distinguer de la compassion désintéressée cette espèce de contre-coup matériel que nous cause la vue d'une souffrance physique. Le spectacle d'une blessure ouverte et saignante nous fait éprouver, à la place correspondante, une sensation aiguë. Au moment où l'instrument du supplice tombait sur le coupable, quelques spectateurs ont été frappés de paralysie ou de luxation dans la partie correspondante au membre qui avait été frappé chez le supplicié. L'idée seule d'une torture, comme des ongles qu'on enlève, des paupières qu'on déchire, d'une chevelure qu'on arrache avec la peau du crâne, fait courir le frisson dans tout notre corps. Il ne faut voir ici qu'une de ces appréhensions personnelles et égoïstes comme celles qui sont causées par la vue d'un précipice ou d'un animal hideux. La pensée d'autrui disparaît, et nous ne songeons qu'à notre propre mal. Il y a aussi une sympathie morale intéressée : c'est celle que nous éprouvons lorsque nous nous mettons en idée à la place de celui qui est malheureux ; nous ne donnons ainsi notre compassion qu'à nous-mêmes sous l'image d'autrui. Si nous n'éprouvions qu'une compassion de ce genre, nous nous détournerions du spectacle de la souffrance, et nous ne songerions pas à la soulager ; mais le mal d'autrui ne nous déplaît pas seulement comme mal que nous nous supposons à nous-mêmes, il nous déplaît encore comme mal d'autrui. On réplique et l'on dit : Lorsque vous soulagez le malheureux, vous vous mettez

à sa place, et vous songez au bonheur que vous éprouveriez de recevoir des secours dans un malheur semblable. Nous répondons que nous nous imposons quelquefois, pour une personne chérie, des sacrifices que nous nous refuserions à nous-mêmes. La mère qui donne sa vie pour son enfant ne peut pas être accusée de n'aimer qu'elle-même.

Mais, sans aller chercher de si rares sacrifices, nous pouvons trouver de plus nombreux et de plus vulgaires exemples de sympathie. Lorsque vous avez contemplé seul, et à plusieurs reprises, les beautés de la nature ou des arts, lorsque vous avez épuisé le plaisir que peut vous donner, par exemple, le voyage des Alpes, ou la visite d'une galerie de peinture, ou la lecture d'un poëme, et que vous ne songez pas à renouveler pour vous seul ces jouissances, vous y trouvez encore de nouveaux charmes dans la compagnie d'une amante ou d'un ami. C'est donc de son émotion que vous jouissez; le bonheur que vous goûtez alors, c'est le sien et non le vôtre. Nous aimons à voir les amusements naïfs des enfants, bien que nous ne comprenions guère la joie qu'ils en éprouvent, et que nous ne puissions nous supposer de pareilles émotions; mais le spectacle de leur bonheur nous réjouit, comme nous compatissons à leurs chagrins frivoles, quoiqu'il nous soit impossible de nous supposer dans le même désespoir pour un malheur tel, par exemple, que la perte d'un papillon.

Toutes les fois donc que l'envie ou quelqu'autre passion égoïste ne vient pas nous détourner, nous jouissons du bien-être d'autrui, comme nous souffrons d'une souffrance étrangère, sans retour sur nous-mêmes. Mais il nous paraît que cette sympathie rentre dans l'affection

qu'on éprouve pour les êtres animés; que compatir et sympathiser c'est commencer à aimer, et que celui qui n'aimerait personne n'éprouverait ni sympathie ni compassion.

Gall a très-bien vu que la bienveillance est le degré supérieur d'un sentiment dont le degré commun est la sympathie (1), et il a parfaitement distingué la sympathie d'avec l'amour de soi (2). Nous avons déjà dit qu'il avait eu tort de regarder la conscience morale comme un mode de la bienveillance, et nous avons ajouté que la bonté ne doit pas figurer comme une des facultés de l'intelligence, mais comme un mode des facultés affectives.

Le docteur Spurzheim paraît s'être formé une singulière idée de la bienveillance, puisqu'il la confond avec ce qu'on appelle la douceur dans les animaux (3). Il met sur la même ligne le chevreuil et le philanthrope; les chiens, les chevaux, les singes, qui sont doux et pacifiques, ont le même organe que les bienfaiteurs de l'humanité (4). « Seulement, dit-il, chez les animaux, » la bienveillance se borne à une douceur passive, tan- » dis qu'elle est éminemment active dans l'espèce hu- » maine (5). »

Mais la douceur passive d'un animal tient à la sociabilité, comme chez le chien, le singe et le cheval, ou à la timidité, comme chez le lièvre. Si l'animal ne se

---

(1) *Anat.*, t. 3, p. 21.
(2) *Ibid.*, t. 4, p. 194.
(3) *Manuel*, p. 43.
(4) *Obs.*, p. 189-190.
(5) *Obs.*, p. 194.

borne pas à se laisser conduire, s'il va jusqu'à aimer son guide, si le cheval sympathise avec son cavalier,

> Lance un regard oblique à son maître expirant,
> Revient, penche sa tête, et le flaire en pleurant (1),

si le chien défend l'homme, il ne s'agit plus ici de douceur passive, mais d'attachement, et c'est une nouvelle preuve que la sympathie est un degré de la disposition à s'attacher, et qu'il n'y a pas lieu de compter comme deux facultés à part la sympathie et l'attachement.

Voici donc les points sur lesquels nous appelons l'attention des phrénologistes au sujet des affections du cœur : 1° Ne convient-il pas de faire considérer comme des affections spéciales et indépendantes les unes des autres la sociabilité, l'attachement individuel, le besoin de s'épancher et l'amour électif ? 2° Ne faut-il pas joindre à l'affection paternelle et maternelle l'affection filiale et l'affection fraternelle sous le nom d'affection du sang ou de famille ? 3° La sympathie n'est-elle pas le prélude et l'accompagnement de toutes les affections du cœur, et n'a-t-on pas tort de la considérer comme une faculté qui peut se séparer des premières ?

§ 9. Vénération instinctive.

Nous devons ranger dans la classe des affections excitées par les êtres animés un sentiment de vénération instinctive, dont nous allons donner la description.

---

(1) Lamartine, *les Préludes*.

Il est une vénération *à posteriori*, et pour ainsi dire expérimentale, qui s'attache aux personnes dont nous avons reconnu le mérite soit intellectuel, soit moral. Ce sentiment rentre dans les affections excitées par le développement des facultés intellectuelles, ou par l'accomplissement du bien moral, affections dont nous parlerons plus loin. Une seconde espèce de vénération est celle qui nous fait supposer d'avance, *à priori*, avant toute expérience, tous les genres de mérite, non pas seulement dans les personnes que nous aimons, mais dans celles qui ont en leur faveur le prestige de l'âge, de la taille, de l'inconnu ou du nombre.

Lorsqu'un enfant est capable de comprendre le langage et de le parler, il exerce sur le témoignage des enfants de son âge une critique fondée sur l'induction ; il admet ou rejette leur parole par des motifs d'analogie souvent fort justes. Mais s'il rencontre le témoignage d'une personne plus grande et plus âgée que lui, la balance de son raisonnement trébuche. Il n'est pas de proposition si absurde qu'une *grande personne* ne puisse faire croire à un enfant, si elle la soutient d'un air sérieux et en paraissant la croire elle-même (1) ; car l'enfant peut bien nous supposer l'intention de l'abuser, mais non la possibilité de tomber nous-mêmes dans l'erreur ; il nous regarde comme infaillibles. Serait-ce que l'enfant qui voit les personnes plus âgées et plus grandes que lui triompher des obstacles matériels devant lesquels il s'arrête, juge par induction qu'elles ont la même supériorité en intelligence qu'en force physique ? S'il en était ainsi l'enfant balancerait une induction par

(1) Reid, t. 2, p. 308, 348 ; t. 5, p. 123, 183 ; t. 6, p. 20-23.

une autre, et quand vous l'auriez trompé une fois il refuserait dorénavant de vous croire. Mais il trouve en lui pour vous un fond inépuisable de crédulité : égaré mille fois sur votre parole, il se laisse égarer encore. De plus, pour le pouvoir physique lui-même il ne l'estime pas, dans une grande personne, sur le pied de l'expérience ; il le suppose sans limite, et quand on lui refuse un secours matériel, il attribue le refus non à l'impuissance, mais à la mauvaise volonté. Il prête de même aux grandes personnes une intelligence sans limites et une vertu sans tache. Lorsque sa mère répond à une question : « Je ne sais pas, » il suppose qu'elle ne veut pas l'instruire, et il ne met pas un instant en doute sa perfection morale. Cette foi ne vient pas seulement de l'affection qu'il porte à sa mère, car il l'accorde aussi bénévolement à ces plaisants de salon qui se font un jeu d'éprouver la crédulité de l'enfance, et qui triomphent des niaiseries qu'ils lui débitent, comme d'autant de traits d'esprit. La foi de l'enfance est si peu l'œuvre du raisonnement, dit Thomas Reid, qu'elle est plus vive précisément à l'époque où l'intelligence est le plus faible, et que sitôt que le raisonnement augmente, la foi diminue.

Parvenus à l'adolescence et à l'âge mûr, la grandeur physique nous impose encore : la nature inanimée elle-même nous accable par de vastes proportions ; la hauteur du cèdre, l'élévation de la montagne, le sommet de la pyramide, les tours de la cathédrale nous remplissent d'un sentiment de crainte et de respect. L'homme que nous voulons honorer, nous le plaçons sur un lieu élevé : le roi monte sur son trône ; le triomphateur sur son char ; le juge sur son tribunal ; le chef barbare s'élève

sur le pavois ; le baron reçoit l'hommage de ses vassaux sur la colline ; le prédicateur, du haut de sa chaire, fait descendre les flots de sa parole, et les auditeurs, placés au-dessous de lui le visage tourné vers le ciel, se trouvent dans l'attitude naturelle de l'admiration. L'homme qui veut imposer se redresse et se grandit ; le tragédien antique chaussait le cothurne et surmontait sa tête du masque de théâtre ; les chefs du peuple se rehaussent de plumes, d'aigrettes, se couronnent de diadèmes, de mitres et de tiares. Les rois gardaient leur chapeau devant leurs sujets découverts. L'homme qui nous dépasse de toute la tête excite une certaine prévention en faveur de sa raison ; l'expérience seule détruit ce préjugé. Un des étonnements du peuple, c'est qu'Alexandre et Napoléon aient été petits de taille.

La vénération instinctive pour l'âge dépasse aussi le temps de l'enfance. Ce n'est pas sans amertume que la jeunesse sent défaillir sa foi à l'autorité des ans. Lorsqu'elle s'aperçoit que les hommes mûrs ne sont pas des guides infaillibles, qu'ils ont leurs infirmités d'intelligence, leurs déréglements de mœurs, que leurs livres mêmes renferment des erreurs et des contradictions, bien que les livres vaillent encore mieux que les auteurs ; lorsqu'elle découvre qu'il lui faut prendre en mains les rênes de sa propre conduite, ne plus se reposer que sur elle-même pour ses jugements et pour ses actes ; cette découverte est pleine de désenchantement, et elle regrette son ancienne foi, comme un abri qui s'écroule et qui la laisse exposée nue et faible aux intempéries des saisons.

Nous gardons pourtant quelque chose encore de notre foi du premier âge, seulement l'objet se recule et s'éloigne. Le culte que nous adressons dans l'enfance à tout

ce qui nous dépasse en taille et en âge, dans la jeunesse nous le transportons à l'âge mûr, et dans l'âge mûr, à la vieillesse, quoique nous ayons marché jusqu'ici de déception en déception. Un vieillard demeure pour nous un être respectable et sacré; c'est en lui que nous paraissent s'être réfugiées la vertu et la sagesse, probablement jusqu'à ce que nous soyons vieux à notre tour.

Mais il est une autre forme sous laquelle l'âge reçoit encore nos respects; c'est sous le masque de l'antiquité. Les anciens nous apparaissent comme un conseil de vieillards, et par conséquent d'hommes sages et vertueux; c'est au berceau du monde que nous plaçons l'âge d'or. Il nous semble qu'à mesure que l'humanité approche de nos temps elle se corrompt, et les poëtes ont exprimé cette décadence, en faisant succéder à l'âge d'or les âges d'argent, d'airain et de fer. Horace disait :

Damnosa quid non imminuit dies?
Ætas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem (1).

Et cependant l'histoire nous montre que l'humanité est comme un homme qui apprend et se perfectionne toujours. En religion, l'anthropomorphisme gréco-romain est supérieur au fétichisme indo-égyptien, et le christianisme l'emporte à son tour sur les croyances de Rome et de la Grèce. En morale théorique, l'enseignement de Socrate est supérieur à celui des sages de l'Inde, comme la doctrine chrétienne est supérieure à la doctrine socratique. En morale appliquée, l'esclavage an-

(1) *Od.*, lib. III, 6.

tique s'améliore dans le servage féodal, et celui-ci disparaît devant la liberté des temps modernes. Nous n'en continuons pas moins de croire *à priori* que nos pères étaient plus sages que nous.

Les illustrations des temps anciens nous semblent supérieures aux illustrations contemporaines : Alexandre et César paraissent, à ceux qui n'entendent rien à la guerre, de beaucoup plus grands capitaines que Napoléon; et l'empereur d'Autriche, en accordant sa fille à l'empereur des Français, offrit à ce dernier, dit-on, une généalogie qui l'aurait rattaché à quelques petits princes obscurs, mais anciens, de l'Italie.

Dans un autre ordre d'idées, le grand reproche que Pascal faisait aux jésuites, c'était de n'avoir pour eux que des autorités nouvelles.

Tous les grands innovateurs trouvent sur leur chemin cet obstacle du respect pour l'antiquité, et l'on connaît la ruse employée par Bacon pour tourner cette difficulté : il essaya de donner le change, de faire considérer les peuples qui ont paru les premiers sur la terre, comme les peuples nouveaux, les véritables modernes, et les générations actuelles, héritières de toutes les autres, comme les peuples vieux ou les véritables anciens; le respect pour l'âge restait le même; seulement Bacon transportait à d'autres le bénéfice de l'ancienneté (1).

Quelque irréfléchie, quelque opposée même au raisonnement que puisse paraître une tendance humaine, elle a toujours cependant son utilité pour l'homme. On découvre très-facilement la raison du respect que la

---

(1) Nov. org., lib. 1, § 84.

nature impose aux enfants pour l'âge. *Oportet discentem credere.* Ils ont besoin d'apprendre beaucoup sur parole, et ils n'ont pas les moyens de vérifier les titres de ceux qui enseignent. La vénération pour l'antiquité et pour les choses anciennes empêche le monde de changer trop vite et de courir après des innovations souvent dangereuses, pour le seul plaisir des changements; il force les novateurs à faire longtemps leurs preuves de raison avant d'entraîner un peuple à leur suite.

Le respect que nous sentons pour l'âge nous l'éprouvons encore pour l'inconnu. Qu'une personne se présente à nous pour la première fois : si elle ne porte pas sur elle les signes d'une condition et par conséquent d'une instruction inférieure à la nôtre, nous sentons quelque timidité en sa présence, c'est-à-dire que nous lui prêtons *à priori* la capacité de nous juger, et que souvent nous craignons en elle un égal, ou un supérieur. L'homme le plus orgueilleux n'est pas toujours à l'abri de cette crainte, et celui qui est le plus versé dans une science n'en parle pas avec autant d'assurance devant une personne inconnue que devant ses amis. Cette timidité n'est pas l'effet d'un raisonnement inductif : le nombre des personnes habiles dans une science est incomparablement plus petit que celui des ignorants ; il y a plusieurs milliers à parier contre un que l'auditeur inconnu et silencieux est inférieur au savant que nous supposons dans l'exemple qui précède, et cependant ce dernier ne peut se défendre d'une certaine appréhension. Les artistes les plus consommés dans leur art éprouvent toujours quelqu'embarras lorsqu'ils paraissent devant un nouveau public, et de son côté le public leur est plus

favorable à cause de l'ascendant qu'exerce sur lui leur qualité d'étranger. Nul n'est prophète en son pays, dit le proverbe, ce qui donne à entendre que le prestige de l'inconnu est un des principaux éléments qui constituent le prophète. Racine, dans sa préface de *Bajazet*, après avoir reconnu que les sujets de tragédie doivent être pris dans l'antiquité, parce qu'il nous est plus facile d'idéaliser les caractères placés à une grande distance de nos jours, ajoute que l'éloignement dans l'espace produit le même effet que l'éloignement dans le temps, et qu'il a pu prendre un sujet presque contemporain, mais étranger, sans manquer à la majesté de la scène. C'est démontrer clairement l'ascendant que l'inconnu exerce sur notre induction.

Omne ignotum pro magnifico est (1).

Dans les temps barbares où l'hostilité est l'état ordinaire des peuples entre eux, l'inconnu excite seulement la crainte : on regarde l'étranger comme un ennemi naturel, suivant la remarque de Cicéron sur le double sens du mot *hostis* (2). En des temps de culture intellectuelle, c'est une supériorité d'intelligence qu'on prête à l'inconnu et le sentiment qu'il inspire est le respect; à une époque de charité et de philantropie, la qualité qu'on prêterait à l'inconnu serait la bonté, et il n'inspirerait que l'amour.

Par cette prévention en faveur de l'inconnu que la nature nous inspire, nous sommes avertis de nous

---

(1) Tacite, *Agricola*, 30.
(2) *Off*, lib. I, 12.

tenir sur nos gardes et préservés d'une surprise. Ceux qui ont trop de confiance en eux-mêmes ou trop peu de cette défiance instinctive pour l'inconnu se repentent souvent d'avoir négligé d'utiles précautions.

Lorsque l'induction nous a fait concevoir que ce monde doit avoir une cause, nous la personnifions à notre image ; mais ce qui reste en elle d'inconnu excite au plus haut degré notre vénération, et nous croyons à sa toute puissance, à sa toute bonté et à sa toute intelligence, avant même que l'expérience nous ait découvert, dans les harmonies de ce monde terrestre, une partie du plan de la Providence. Quelque sagesse qui brille dans l'ordre du monde, quelque puissance, quelque bonté qui s'y découvrent, il y reste encore, pour notre faible raison, bien des obscurités et des mystères ; le nombre des effets d'ailleurs est limité : le monde est fini ; ce n'est donc pas lui qui a pu nous fournir l'idée des perfections infinies de Dieu. Et il faut reconnaître ici le résultat d'un sentiment *à priori*.

Il est un dernier prestige par lequel les hommes nous imposent : c'est le nombre. Nous accordons instinctivement à la collection une supériorité que nous refusons à chaque individu pris séparément. Une affection nous fait rechercher la foule, une autre nous intimide devant elle. Un homme se troublera devant cent auditeurs, et il n'aurait senti aucun trouble devant chacun d'eux en particulier. Il est impossible de donner aucune raison inductive de ce sentiment. Ce qui n'est pas dans les unités ne peut se trouver dans le total. Nous sommes instinctivement portés à croire que le plus grand nombre a raison contre le plus petit, quoique, suivant la remarque de Descartes, l'induction nous autorise à penser le contraire ;

car plus la question est difficile, plus diminue le nombre de ceux qui l'ont comprise : *Et nihil prodesset suffragia numerare ut illam sequeremur opinionem quæ plures notat auctores. Nam si agatur de quæstione difficili, magis credibile est ejus veritatem à paucis inveniri potuisse quàm à multis* (1).

Les auteurs de la Logique de Port-Royal ont répété cette remarque : « Souvent on ne regarde que le nombre » des témoins, sans considérer si ce nombre fait qu'il » soit plus probable qu'on ait rencontré la vérité : ce qui » n'est pas raisonnable ; car, comme un auteur de ce » temps l'a judicieusement remarqué, dans les choses » difficiles et qu'il faut que chacun trouve par soi-même, » il est plus vraisemblable qu'un seul trouve la vérité, » que non pas qu'elle soit découverte par plusieurs (2). »

Pascal a aussi adopté l'opinion de Descartes sur ce sujet : « La pluralité est la meilleure voie, parce qu'elle est » visible et qu'elle a la force pour se faire obéir ; cepen» dant c'est l'avis des moins habiles (3). »

Dans les questions où l'on peut mettre en commun des matériaux divers, comme dans un problème d'érudition, il est facile de concevoir que la connaissance exacte sera plutôt dans le grand nombre que dans le petit ; mais dans les questions où il ne faut qu'un seul acte d'une faculté intellectuelle, une bonne perception, un jugement sain, pourquoi cet avantage serait-il du côté du plus grand nombre ? Vous dites que tel a l'oreille juste, et que tel autre a l'oreille fausse : c'est que le plus grand nombre

---

(1) *Œuvres philosophiques de Descartes*, t. 3, p. 63, édit. déjà citée.
(2) *Logique*, 3e partie, ch. XIX.
(3) *Pensées*, t. 1, p. 193, édit. de Didot aîné, 1817.

entend comme le premier. A-t-il raison d'entendre ainsi? c'est là ce que vous ne pourrez jamais démontrer, mais ce que j'admets, comme vous, sans preuve et par instinct. Direz-vous qu'il est plus probable que la faculté est viciée dans le petit nombre? l'expérience appuie-t-elle cette probabilité? Ajouterez-vous que Dieu a plutôt mis l'erreur du côté du petit nombre que du grand? En fait d'injustice et de partialité, une petite est aussi incompréhensible en Dieu qu'une grande. Vous ne pouvez invoquer l'histoire en faveur de la majorité. Le genre humain tout entier a été fétichiste, puis anthropomorphiste. C'est la majorité des Athéniens qui a condamné Socrate à la mort, c'est la majorité du sacré collége qui a fait mettre à genoux Galilée. Mais ne cherchez pas de raison : nous ne demandons pas mieux que de croire, comme vous, à l'autorité du grand nombre; seulement nous tenons à prouver que cette croyance est instinctive et non raisonnée. Cette croyance est la base de ce qu'on appelle la preuve du consentement universel. Le mot de preuve est mal choisi, puisque la légitimité de ce consentement, qui n'est jamais d'ailleurs universel, n'est pas évidente d'elle-même, et ne résulte ni de la déduction ni de l'induction. Il faut se borner à parler du prestige qu'exerce sur notre induction le témoignage du plus grand nombre.

Par cette vénération instinctive, l'humanité est plus homogène et plus compacte : elle est retenue par l'intelligence comme par le cœur; il n'y a pas seulement une société des corps, mais une société des esprits. Le désir de se singulariser, s'il eût existé dans chacun de nous, aurait disséminé le troupeau du genre humain; aucun ne se serait uni, aucun n'aurait fait corps avec les autres;

il n'y aurait eu que des individus et point d'espèce. L'humanité, qui est liée déjà par la vénération envers l'âge et l'antiquité, est encore retenue par la vénération envers le nombre. Pour qu'une doctrine nouvelle se fasse jour, pour qu'elle entraîne une masse si solidement liée, il faut qu'elle fasse briller longtemps sa lumière, et la société est par là préservée des innovations inutiles et des expériences désastreuses.

Les objets déterminés de la vénération instinctive, ou *à priori*, sont donc la taille, l'âge, l'antiquité, l'inconnu et la pluralité. Nous devons ajouter que chez quelques hommes la vénération instinctive n'a point de limite, et qu'on a vu des savants s'intimider en présence de personnes dont l'humble condition intellectuelle était manifeste, et même devant des enfants. Arrivée à ce degré, la tendance est excessive, et, loin de conserver quelque utilité, devient un obstacle funeste.

§ 10. Théorie phrénologique de la vénération.

La phrénologie n'a pas bien caractérisé le sentiment instinctif de vénération. Gall, après avoir dit avec raison que le degré commun de vénération est la timidité (1), ce qui laisse à ce sentiment l'extension qui lui appartient, le réduit, dans les exemples qu'il en donne, à n'être plus que la dévotion ou la vénération envers l'Être-Suprême (2).

Spurzheim a compris qu'il fallait étendre cette limite ;

(1) *Anat.*, t. 3, p. 21.
(2) *Ibid.*, t. 4, p. 244.

mais il la laisse flotter dans le vague, et il a confondu la vénération *à priori*, irréfléchie, instinctive, avec la vénération raisonnée, *à posteriori*, expérimentale. « La vénération, dit-il, n'a pas d'application déter-» minée. Elle peut s'exercer sur les choses, les per-» sonnes, les idées et sur l'Être-Suprême. Ce senti-» ment porte au respect et fait reconnaître des choses » comme sacrées; il vénère les vieillards, les parents et » *tout ce qui est respectable*, et il adore la cause des » causes, c'est-à-dire Dieu (1). » Dire que le sentiment de la vénération est excité par les choses, les personnes et les idées, c'est dire qu'il est excité par tout ce qui existe; mais l'auteur parle plus bas des vieillards, des parents, de la cause suprême: ce ne sont donc pas toutes les choses, toutes les personnes, ni toutes les idées qui excitent la vénération, mais certaines choses, certaines personnes, certaines idées; les exemples contredisent la définition. L'auteur détruit bientôt la spécialité des exemples en ajoutant que ce sentiment respecte *tout ce qui est respectable;* mais quelles sont les choses respectables? est-ce la vénération qui en décide, est-ce une autre faculté? Dans ce dernier cas, il n'est plus question que d'une vénération *à posteriori*, comme celle que nous ressentons pour une vertu éprouvée, pour une intelligence qui a fait ses preuves. La vénération pour la vertu vient du sens moral, la vénération pour le génie vient de l'amour des arts ou des sciences; il n'y a rien là de commun avec la vénération *à priori* qui ne résulte pas d'un mérite constaté, mais qui le suppose.

Nous pensons donc que la phrénologie n'a pas conve-

(1) *Obs.*, p. 197.

nablement distingué la vénération clairvoyante et *à posteriori* qui nous saisit à l'aspect du bien et du beau, et qui n'est que le plaisir du développement de la faculté morale et des autres facultés intellectuelles, d'avec la vénération aveugle et *à priori* qui nous frappe en certaines circonstances, et nous fait supposer, non-seulement le bien et le beau là où nous n'avons pu voir encore ni l'un ni l'autre, mais encore tous les genres de mérite et de perfection.

§ 11. Plaisirs de la vue, de l'ouïe et de la faculté interprétative.

Nous abordons maintenant un groupe d'affections auxquelles on donne d'ordinaire le nom de plaisirs de l'esprit.

Il n'y a que trois de nos sens qui nous fournissent des plaisirs vraiment corporels, ce sont l'odorat, le goût et le toucher. Ce dernier, à l'aide de la mémoire, permet à l'aveugle d'apprécier des formes régulières, et ce plaisir ne se localise plus dans l'organe; c'est déjà un plaisir de l'esprit.

Mais la vue et l'ouïe ont le privilége de nous mettre plus complétement en rapport avec la beauté physique. La vue nous fait presque instantanément embrasser des formes étendues et compliquées, elle nous les fait voir en mouvement et elle y joint le charme de la couleur. Non-seulement nous admirons les larges développements des plaines et des montagnes, l'immensité des cieux et des mers, les vastes proportions d'une pyramide ou d'une cathédrale, mais nous aimons à suivre

des yeux le mouvement des nuages, le balancement des arbres, la fuite des eaux du fleuve, et nous sommes encore charmés par la verdure de la prairie, l'azur de la voûte céleste, la teinte blanche et rose d'une tête de vierge, l'or, la pourpre et l'azur dont les temples son décorés (1).

Le sens de l'ouïe nous fait goûter à son tour les plaisirs d'un timbre flatteur, d'une nette articulation, d'un rhythme varié, d'une modulation mélodieuse et d'un chœur harmonieux.

Mais la vue et l'ouïe ne saisissent que les traits les plus grossiers de la beauté physique : l'étendue et la figure, le mouvement et l'action, la couleur et le son ne présentent tous les caractères de la beauté que lorsqu'ils deviennent expressifs (2). Il faut donc appeler au secours de l'ouïe et de la vue la faculté interprétative. C'est elle qui nous fait lire sur le visage humain, idéalisé par le ciseau du statuaire, les pensées les plus profondes, les passions les plus vives ou les plus sublimes vertus ; c'est elle qui dans les modulations de la mélodie, dans les inflexions de la voix nous fait entendre le morne accent de la tristesse, les vifs éclats de la joie, les imprécations de la haine ou les expansions de l'amour ; c'est elle qui nous fait comprendre les sentiments exprimés même dans la physionomie de l'animal : le calme et la force empreinte sur la face du lion, et la douceur qui respire dans l'attitude de la colombe ; c'est elle enfin qui nous révèle un sens jusque dans la nature inanimée en nous la montrant, comme « le trône extérieur de la magnificence di-

(1) Reid, t. 5, p. 277-8, 283.
(2) Reid, t. 5, p. 290-1; t. 6, p. 77, et M. Coussin. Cours de 1818, XXV[e] leçon.

» vine (1). » Ici l'objet de notre plaisir n'est plus engagé dans le corps, ainsi que l'aliment, l'odeur et la saveur; ce n'est plus un avantage qui nous soit personnel, comme la supériorité, le pouvoir, la propriété. L'objet reste à distance : il ne nous est pas exclusivement attribué, le plaisir que nous y goûtons ne diminue en rien celui que les autres peuvent y prendre, et c'est là ce qui fait le désintéressement et la noblesse de ce genre d'affections.

§ 12. Critique de la faculté de l'ordre.

Les éléments de la beauté physique sont donc la grandeur, la régularité, ou l'unité dans la variété, le mouvement, la couleur, le son et surtout l'expression. Le plaisir que cette beauté nous cause nous est fourni par le toucher, mais surtout par la vue, l'ouïe et la faculté interprétative.

Le docteur Gall, en énumérant nos perceptions, a reconnu que chacune d'elles peut nous procurer du plaisir ou de la peine (2).

Spurzheim a répété cette observation. « Les yeux, » dit-il, font connaître la lumière et ses nuances, ils en » sont affectés agréablement ou désagréablement (3). » Et ailleurs il attribue à la faculté perceptive du coloris le plaisir que nous cause la vue des fleurs et des cou-

(1) Buffon, *Discours sur la nature.*
(1) *Anat.*, t. 2, p. 231.
(2) *Obs.*, p. 283; *Manuel*, p. 56.

leurs (1). Il a mal déterminé la faculté interprétative, mais il lui confère à la fois l'intelligence et le goût des signes et de leur interprétation.

Enfin Gall et Spurzheim posent, en thèse générale, que toute faculté procure du plaisir ou de la peine, suivant qu'elle est affectée d'une manière qui est en harmonie ou en désharmonie avec elle (2). Nous avons fait plusieurs fois l'observation que cette thèse détruit la division des organes, en organes des facultés intellectuelles et organes des facultés affectives. Il faudrait au moins reconnaître que ce n'est pas de la même partie de l'organe que dérivent la notion et l'affection, car le premier phénomène n'est pas toujours accompagné du second, ainsi que nous avons essayé de le démontrer, et Spurzheim nous a fourni lui-même l'exemple d'un enfant qui était fort habile appréciateur de l'intonation et à qui la musique ne faisait goûter aucun plaisir. Mais comme nos deux auteurs, à l'exemple de Locke, ont trop de bon sens pour ne pas trahir de temps en temps leur propre système, et qu'ils ne manquent jamais de nous fournir des arguments *ad hominem*, peut-être allons-nous leur prouver par leur propres aveux, et les inductions qui en sortiront légitimement que l'amour de la beauté physique, et par conséquent les plaisirs de la vue, de l'ouïe et de la faculté interprétative n'ont pas pour siége les mêmes organes que les perceptions et les mémoires des objets matériels.

Gall et Spurzhem constituent à part une faculté de l'ordre. Gall entend par ces mots : *le sens du goût*, *le*

(1) *Manuel*, p. 57.
(2) Gall, *Anat.*, t. 4, p. 303; Spurzheim, *Obs.*, p. 326.

sens de la symétrie (1). « L'ordre, dit son collaborateur et son disciple, peut s'appliquer aux dimensions, » aux formes, aux couleurs, aux tons (2). » La faculté de l'ordre ne peut pas être une faculté perceptive, car elle ferait double emploi avec les facultés perceptives ou mémoratives de l'étendue, de la configuration, du coloris, des tons et de la durée qui suffisent pour nous faire connaître la ressemblance ou la différence, l'harmonie ou la désharmonie de leurs objets. La faculté de l'ordre ne peut donc être qu'un goût, qu'une affection, et, comme la définit M. Combe, « la faculté d'être » satisfait de l'ordre et affligé du désordre (3). » Ainsi l'aliéné, qui voit apparaître des formes confuses, doit souffrir quelque altération dans les organes des perceptions et des représentations relatives aux formes, et non pas dans l'organe de l'ordre, comme le dit M. Vimont (4). L'altération de ce dernier organe ne ferait que troubler le goût, et non la perception de la symétrie.

L'ordre appliqué aux dimensions constitue les grandeurs égales ou proportionnellement décroissantes; appliqué aux formes, les figures régulières et parallèles; aux couleurs, la pureté et la dégradation successive des nuances; aux tons, le rhythme et le retour symétrique des modulations. Or, c'est là justement, avec l'expression, ce qui nous charme dans les objets physiques. Personne ne se plaît aux grandeurs inégales, aux formes irrégulières, aux couleurs mêlées ou sales, aux tons non

(1) *Anat.*, t. 4, p 61.
(2) *Obs.*, p. 291; *Manuel*, p. 58.
(3) *Nouv. manuel*, p. 186.
(4) *Traité de phrén.*, t. 2, p. 434.

mesurés, aux mélodies non symétriques. Nous pouvons donc conclure, d'après l'aveu des phrénologistes, que les affections excitées par les objets physiques se rattachent à un autre organe que les perceptions et mémoires relatives aux mêmes objets.

Mais, n'y a-t-il pas lieu de faire des divisions dans cet organe de l'amour de l'ordre? Celui qui se plaît à la régularité des formes, comme l'architecte et le peintre, est-il touché au même degré de la régularité des couleurs et des tons? Ne faut-il pas, au moins, distinguer soigneusement l'ordre physique d'avec l'ordre intellectuel, et d'avec l'ordre dans les mœurs. Le dernier appartient à la faculté morale; le second est une appropriation des moyens à la fin, comme par exemple, un plan de composition littéraire ou scientifique : il appartient à l'induction. Un homme peut être fort régulier dans sa conduite morale et laisser beaucoup de désordre dans ses compositions, et dans les objets matériels dont il dispose. L'un rangera sa bibliothèque par ordre de formats, l'autre par ordre de matières : le premier préférera la régularité physique ; le second, l'analogie intellectuelle. Spurzheim, dans l'histoire curieuse de John Mitchel, jeune sourd-muet presque aveugle, nous fournit des exemples d'un amour de l'ordre physique : « John » Mitchel, dit-il, donne la préférence aux personnes » bien mises; et s'il a des habits neufs, il ne veut plus » mettre les vieux...... Il se plaît à recueillir des pierres » rondes et lisses, à les disposer en cercle, et à se placer » au milieu (1). » Il n'y a pas trace ici d'ordre moral,

(1) *Obs.*, p. 268.

ni d'ordre intellectuel ou inductif. D'un autre côté, les beaux travaux intellectuels d'un Bacon, d'un Newton, d'un Linnée, d'un Ampère, n'ont rien de commun avec le goût de l'ordre dans les objets matériels. « La faculté » dont je parle ici, dit Spurzheim, ne doit pas être » confondue avec le jugement philosophique (1). » Or, c'est au jugement philosophique qu'il faut attribuer les œuvres de ces grands hommes ; et cependant Spurzheim paraît ailleurs regarder la faculté de l'ordre comme une faculté générale. « Les personnes qui possèdent cet » organe, dit-il, aiment l'ordre en toutes choses (2) ; » et il rapporte à cette même faculté la classification des objets par les qualités extérieures et le plaisir de compléter une collection (3). Ce dernier plaisir ne ressemble pas du tout au premier ; il tient à l'ordre philosophique, et nullement à l'ordre des choses matérielles.

Il y a donc bien des réformes à opérer dans cette faculté de l'ordre : 1° Elle n'est pas une faculté perceptive, comme le dit Spurzheim, mais une faculté affective ; 2° Il faut distinguer, comme objets d'affection, la régularité dans les choses visibles d'avec l'ordre dans les données des autres sens ; 3° on doit séparer de l'ordre physique l'ordre inductif ou l'ordre de raisonnement, et l'ordre moral ou l'ordre dans les mœurs ; 4° enfin, il serait impossible de faire sortir de l'amour de l'ordre établi par Gall et Spurzheim une liste complète des objets qui composent la beauté physique, et qui sont, comme nous l'avons dit, la grandeur, le mouvement,

---

(1) *Obs.*, p. 293.
(2) *Manuel*, p. 58.
(3) *Ib.*

la régularité dans les formes, dans les couleurs et dans les sons, et surtout l'expression. Ils n'ont fait remarquer nulle part le plaisir que nous cause le spectacle de la grandeur physique et du mouvement. Ils n'ignoraient pas cependant que la musique peut devenir expressive; et Spurzheim a dit : « L'un est poëte dans ses compo» sitions musicales, l'autre est philosophe; celui-ci est » doux, celui-là véhément, religieux ou guerrier, ti» mide ou orgueilleux (1) ; » mais il ne cite cet exemple que pour expliquer comment des facultés diverses peuvent se combiner, et il ne remarque pas le charme que nous goûtons à deviner, sous les formes de la matière inerte, la vie du sentiment et de la pensée ; et, en conséquence, il méconnaît, comme son maître, le rôle important que joue la faculté interprétative dans l'appréciation des beaux-arts.

Nous avons déjà dit (2) que M. Vimont, à l'exemple des philosophes, avait établi une faculté qu'il appelle *goût* ou *sens du beau dans les arts* (3), qu'il avait réduit l'œuvre de cette faculté à la disposition ou à l'arrangement du sujet, et que cet arrangement nous paraît dériver de l'induction.

§ 13. Instinct de pudeur.

On ne peut être flatté de la beauté physique sans être par cela même choqué de la laideur matérielle. Nous

(1) *Obs.*, p. 351.
(2) Voy. 3e partie, ch. 3, § 7.
(3) *Traité de phrén.*, t. 2, p. 444.

n'aimons pas les formes irrégulières, lourdes ou basses, les couleurs ternes, les sons rauques, faux et discordants, les traits et les accents qui expriment la haine, l'envie, la bassesse, l'orgueil, l'avarice, la stupidité. Le toucher, la vue, l'ouïe et la faculté interprétative, ont donc leurs peines comme leurs plaisirs.

Parmi les choses qui blessent la vue nous devons compter le spectacle de certains actes corporels et par suite de certaines parties du corps. Cette répugnance nous porte naturellement à voiler ce que les Latins appelaient pour cette raison *velanda* ou *pudenda*. Nous souffrons de certaine nudité, nous en rougissons, nous en éprouvons de la honte, ce qui explique le terme par lequel on les désigne quelquefois en français.

On n'a pas manqué d'expliquer cette répugnance par l'éducation, par l'habitude, qui, si l'on en croyait certaine école, serait la magicienne dont la baguette suffirait à tous les miracles, et deviendrait dans la nature morale ce que l'attraction elle-même n'est pas dans la nature physique, c'est-à-dire une explication universelle. Chacun a pu voir de jeunes enfants catéchisés de très-bonne heure sur la décence, et d'autres auxquels on n'a jamais adressé de pareilles leçons : les uns et les autres, avant un certain âge, trahissent à chaque instant leur indifférence en matière de pudeur. Ceux qui ont reçu les avertissements prématurés ne cèdent que par obéissance à une prescription dont ils ne comprennent pas la légitimité ; mais un jour arrive où ceux mêmes qui n'ont pas été avertis sentent tout à coup un embarras nouveau, lorsque des étrangers se trouvent par hasard témoins de leur toilette, et leurs parents sont surpris de ce scrupule inattendu. Il semble que ces enfants, comme Adam et

Ève, après leur chute, fassent soudainement la découverte de leur nudité. Ils étaient auparavant dans l'âge d'ignorance : les voilà tout à coup dans cet âge de connaissance où l'homme et la femme se voilent spontanément de la feuille de figuier. On a trouvé dans les bois une jeune fille qui avait été perdue encore enfant ; elle avait grandi dans la vie sauvage ; mais avec des brins d'herbe elle s'était tressé une ceinture. Un assez grand nombre de peuples barbares sont dépourvus du sentiment de la jalousie en amour, se livrent à la promiscuité et se font un honneur même de la rivalité d'un étranger ; mais il en est bien peu qui nous présentent le spectacle d'une nudité complète. Chez les tribus les plus sauvages de l'Afrique « à Fernando-Pô, disent les frères Lander, » les adolescents chez lesquels le sentiment de la pudeur » n'est pas encore développé, vont entièrement nus ; » les autres se revêtent d'une ceinture de feuilles et » d'herbes sèches (1). » Il y a donc ici réaction contre l'habitude de l'enfance et de l'adolescence, et développement spontané d'un sentiment auparavant inconnu.

On a promené dans nos villes de malheureux Indiens de l'Amérique du nord, tristes objets de curiosité ; on les avait arrachés à leur vie des déserts, non pour améliorer leur condition et payer par un peu de bien-être le sacrifice de leur indépendance ; mais pour les abandonner à la misère et les laisser mourir dans nos hôpitaux. Voici comment on a décrit la mort de l'un d'eux : « calme et indifférent, il semblait étranger à ce qui » l'entourait, se refusant à tous les soins, mais sans em-

(1) *Voyage au Niger*, ch. 21.

» portement, sans impatience; c'était seulement lors-
» qu'on cherchait à le découvrir et qu'on outrageait ainsi
» sa pudeur, que sa figure ordinairement impassible de-
» venait inquiète et menaçante (1). » Dans le ridicule empressement de la curiosité autour de ce pauvre sauvage, dans les pratiques nouvelles qu'il lui avait fallu adopter, combien de ses habitudes n'avait-on pas dû blesser ! Cependant il était resté impassible, et il ne se révoltait que pour ne pas laisser offenser sa pudeur : elle avait donc à ses yeux quelque chose qui la distinguait de l'habitude.

Aussi, l'amplitude des vêtements ne suit-elle pas, comme on pourrait le croire, la loi des climats; mais les progrès de la délicatesse de l'esprit. Tous les peuples barbares, au nord comme au midi, marchent à peine vêtus, mais au midi comme au nord les vêtements s'allongent à mesure que l'esprit se cultive.

Que répondront d'ailleurs les partisans de la doctrine de l'habitude ou de l'éducation, lorsque les naturalistes leur montreront que l'instinct de la pudeur n'est même pas le privilége de l'humanité et que certains animaux le partagent avec nous? L'éléphant, le chat, le singe cherchent pour certains actes l'obscurité ou la solitude. Dans les espèces élevées, la femelle ne s'offre pas; celle de certains singes se couvre, dit-on, de sa main comme d'un voile.

Plaise au ciel qu'en traitant de la pudeur il ne m'arrive pas à moi-même de la blesser ! Comment ferai-je donc entendre que certaines délices ne sont pas faites pour les yeux, que la vue s'en révolte, que l'amour de cœur

(1) *Lettre de M. Camus, interne à la maison royale de santé*, Revue de Paris, 3 août 1832.

a les yeux chastes, que la nouvelle épouse s'abandonne plus facilement aux bras qu'aux yeux de son époux, quoique certainement l'un et l'autre abandon soit également contraire à son éducation et à son habitude, que cet instinct de l'obscurité est la sauve-garde de l'amour de cœur. Voyez dans la fable antique : dès que Psyché, par une curiosité indiscrète, veut joindre à d'autres plaisirs celui des yeux, elle fait envoler l'amour.

L'ardeur soutenue de l'imagination, le prompt désenchantement de la vue montre bien que le voile est dans l'intention de la nature : aussi le ciseau grec, malgré son adoration pour la forme et son dessein arrêté de dévoiler la Vénus à tous les yeux, n'a-t-il jamais commis la faute d'achever la statue tout entière. Pour ménager l'amour, les yeux doivent s'interdire, ou du moins oublier profondément certains spectacles ; de même que l'anatomiste, pour aimer l'extérieur du corps, doit perdre complétement le souvenir de l'intérieur, car la beauté n'y pénètre pas ; elle flotte et glisse à l'épiderme.

Cet instinct du secret pour certains actes nous conduit à la retenue dans nos paroles ; un chaste discours est comme un second voile que nous jetons sur le premier ; aussi chez l'aveugle, ainsi qu'on l'a fait récemment remarquer, la pudeur se réfugie dans les oreilles (1). La fleur délicate de la pudeur appartient surtout à la femme ; elle peut sans doute s'y flétrir par l'influence d'une mauvaise éducation, ou des mauvais exemples, ou l'ascendant de quelque passion ; mais elle n'en est pas moins éclose à son heure, sans semence étrangère et par la seule vertu du sol.

(1) Dufau, *Essai sur les aveugles.*

Si la psychologie n'a pas, sur ce sujet, l'appui ordinaire de Thomas Reid, elle trouve au moins celui de Cicéron, parmi les anciens, et de Kant, parmi les modernes. « La » nature, dit le premier, paraît avoir pris un soin extrême » de la disposition de notre corps : le visage et tout ce » ce qui est honnête dans notre extérieur, elle l'a mis en » évidence ; les parties accordées à la nécessité, qui au- » raient été laides et honteuses, elle les a couvertes et » détournées des yeux. Cette sage organisation de la na- » ture sert de modèle à la pudeur de l'homme. Ce que la » nature a caché, les hommes sains d'esprit le dérobent » aux regards, et ils ne cèdent à la nécessité elle-même » que dans le plus grand secret ; ils n'appellent jamais par » leurs noms ni certaines parties du corps ni leur usage ; » et ce qu'il n'est pas honteux de faire, mais en secret, » il est obscène de le dire..... Il ne faut donc pas écouter » les cyniques, ni ceux des stoïciens à demi-cyniques qui » trouvent à redire et qui se moquent de ce que nous » regardions comme répréhensible dans les paroles ce qui » ne l'est pas dans les actes, et de ce que nous appelions » par leur nom des actions vraiment honteuses. Le bri- » gandage, disent-ils, la fraude, l'adultère, sont des » actes honteux qu'on nomme sans obscénité, et procréer » des enfants est une action honnête dont le nom est » obscène !.... Pour nous, suivons la nature, et abs- » tenons-nous de tout ce qui choque les yeux et les » oreilles (1). »

« La pudeur, dit le philosophe de Kœnigsberg, est un » des plus admirables secrets de la nature humaine :

(1) *De officiis*, lib. I, 35.

» elle spiritualise la partie la plus grossière de l'homme... » elle jette un voile mystérieux sur les desseins les plus » impérieux de la nature, de peur que la connaissance » trop directe et trop matérielle de ces derniers n'engen- » dre le dégout, ou au moins l'indifférence. C'est un » supplément indispensable aux principes moraux (1). »

Le docteur Gall n'a pas aperçu l'instinct inné de la pudeur. Lorsque, dans mes entretiens avec Spurzheim, je lui ai demandé compte de ce principe de la nature humaine, je l'ai trouvé, comme nous le sommes tous, les yeux et les oreilles fermés par l'esprit de système. « Voilà » un sentiment qui n'est pas sur ma liste, donc il n'existe » pas. » Et il m'a renvoyé à l'instinct de *secrétivité*, à cet instinct qui fait qu'un chien cache un os dans la terre pour s'en assurer la possession (2). Mais il oubliait que ce chien n'étendait le mystère que sur l'espoir futur de son repas, et que pour tout le reste il était de ceux qui ont donné leur nom au cynisme. Il y aurait donc ici encore une lacune dans la phrénologie. Si le sentiment de pudeur peut s'attacher à un organe, il faudrait le chercher peut-être dans la partie antérieure du front, près des facultés qui jouissent de la beauté physique, et qui souffrent de la laideur matérielle.

§ 14. Plaisir dramatique, ou plaisir du spectacle des actes humains.

Ce n'est pas seulement la vue des choses extérieures qui nous charme; nous nous plaisons encore au spec-

(1) *Essai sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. franç. de Weyland.
(2) *Obs.*, p. 182-3.

tacle des actes internes. Si c'est une jouissance pour nous d'interpréter l'intelligence et le sentiment qui se cachent sous les voiles de la nature inanimée, comment n'aimerions-nous pas à contempler le déploiement de la pensée et de la passion dans l'être qui sent et qui pense. De là cette curiosité que nous éprouvons pour les drames réels ou fictifs, pour l'histoire publique ou privée, pour les événements les plus anciens et les plus éloignés comme pour les plus proches et les plus modernes, pour les annales d'un grand peuple et la chronique de la ville, pour un fragment de mémoire, une lettre familière, comme pour une scène de drame ou un roman de mœurs.

Un assaisonnement des plaisirs de l'esprit comme de ceux du corps, c'est le changement ou la nouveauté. Nous avons besoin de voir de nouvelles formes, de nouvelles couleurs, de nouveaux sites. Des mélodies qui nous plaisent nous préférons la plus nouvelle; nous disons comme Lafontaine :

Il nous faut du nouveau, n'en fût-il plus au monde.

« Un auteur qui a déjà fatigué le public de ses œuvres
» produit-il un nouvel ouvrage, nous avons droit de
» compter sur des choses nouvelles, s'il ne dit rien qu'il
» n'ait déjà dit d'une manière aussi agréable, nous éprou-
» vons du dégoût. Un objet qui n'est ni beau ni utile, et
» dont la nouveauté est le seul mérite, ne produit qu'une
» impression éphémère sur un goût délicat..... On peut
» comparer la nouveauté à ce chiffre de l'arithmétique,
» qui augmente considérablement la valeur de ceux à la

» suite desquels on le place, mais qui, tout seul, ne si-
» gnifie rien du tout (1). »

Cette tendance de la nature humaine est un des ressorts de notre perfectionnement. Le déplaisir de la continuation a été noté dans toutes les langues sous le nom d'ennui.

§ 15. Troisième critique de la faculté d'*éventualité* ou du *sens des choses*.

Gall et Spurzheim ont essayé d'établir, l'un sous le nom de *sens des choses*, l'autre sous le titre d'*éventualité*, une faculté qui prend plaisir à connaître tout ce qui se passe au dedans et au dehors de nous (2). Ils attribuent donc à cette faculté le désir de connaître les faits matériels aussi bien que les faits psychologiques. Nous avons déjà remarqué qu'elle était trop compliquée, comme faculté de connaissance, et qu'elle faisait double emploi avec les perceptions de la forme, du mouvement, du coloris, etc. Elle mérite le même reproche, comme faculté affective : le plaisir de contempler les faits matériels ne va pas toujours de compagnie avec celui de connaître les faits internes : le naturaliste et le psychologiste ont des aptitudes intellectuelles et affectives souvent fort opposées. Il n'y a donc pas un désir de savoir applicable à tous les objets ; des affections spéciales sont attachées à l'exercice de chaque faculté intellectuelle : nous avons mentionné les plaisirs qui se

(1) Reid, t. 5, p. 264.
(2) Gall, *Anat.*, t. 4, p. 17. Spurzheim, *Obs.*, p. 295.

lient à l'exercice des sens et de la faculté interprétative, et à la connaissance de nous-mêmes. Il nous reste à passer en revue ceux qui accompagnent le développement de l'imagination, de l'induction, de la faculté morale et de la conception de l'infini.

§ 16. Plaisirs de l'imagination.

L'homme n'est pas doué seulement d'un pouvoir de perception, mais encore d'une faculté d'imagination à l'égard des formes, des couleurs et des sons. L'imagination linéaire, coloriste et musicale est accompagnée d'un vif plaisir, qui, dans l'artiste, s'élève jusqu'à l'enthousiasme. Cette imagination et la jouissance qui l'accompagne agissent aussi sur la force motrice. Celui qui invente des figures, des couleurs et des mélodies éprouve le besoin de les traduire au dehors. La force motrice, agissant sous l'influence de la perception et de l'imagination, explique suffisamment l'instinct du dessin, de l'architecture, de la statuaire, de la peinture, du chant et de la danse.

§ 17. Plaisir de l'imitation volontaire.

Nous avons souvent signalé l'influence des affections sur la force motrice, ou les mouvements que celle-ci exécute en harmonie avec les tendances affectives. Les plaisirs de la beauté physique excitent l'homme à repro-

duire les objets dont il a été charmé. Ainsi un pâtre grossier, seul au milieu des chèvres qu'il garde sur les montagnes, se sent quelquefois pressé du besoin de retracer la figure des objets qui l'ont frappé : le rocher qui s'élève jusqu'aux nues, le sapin debout sur le bord de l'abîme, la plus belle chèvre de son troupeau, enfin la jeune fille qui l'attend le soir au retour. De là cette ancienne allégorie qui représente l'amour comme l'inventeur de l'art du dessin. Celui qui se plaît à entendre un rhythme et une mélodie, essaye quelquefois de les reproduire et se plaît à battre la mesure, à mouvoir son corps en cadence et à chanter. Au plaisir de percevoir la beauté physique est donc lié l'instinct de dessiner, de peindre, de chanter et de danser.

Mais c'est surtout l'action humaine, les mouvements et les paroles de nos semblables qui nous portent à les reproduire, et cette reproduction a reçu particulièrement le titre d'instinct d'imitation. Nous devons d'abord signaler une imitation involontaire et comme mécanique par laquelle nous reproduisons le bâillement, le bégayement, l'accent et le geste des personnes que nous fréquentons, et qui tient uniquement à une réaction sympathique de notre faculté motrice. Il existe de plus une imitation libre et intentionnelle qui devient un véritable plaisir (1). Cette tendance se manifeste dès le plus jeune âge : l'enfant reproduit d'abord les inflexions de voix et les gestes, et plus tard il imite dans ses jeux les conversations et les petits drames qui se passent autour de lui. L'homme mûr n'est pas insen-

(1) Reid, t. 4, p. 182; t. 6, p. 19.

sible à l'imitation, ainsi qu'on peut s'en assurer par le plaisir que lui cause ce qu'on appelle le vrai dans les arts et particulièrement dans l'art dramatique. Après avoir été amusés comme spectateurs, nous voulons quelquefois participer nous-mêmes à l'acte d'imitation, c'est l'origine du théâtre de société : comme le théâtre prend plaisir à copier le salon, le salon s'amuse à son tour à copier le théâtre.

Gall et Spurzheim ont reconnu comme Thomas Reid, l'instinct d'imitation (1), mais ils ont négligé une distinction qui n'avait pas échappé à leur prédécesseur. C'est celle qu'il faut faire entre l'imitation mécanique et involontaire, et le plaisir qui résulte de l'imitation intentionnelle. La première est, comme nous venons de le dire, une réaction de la faculté motrice sous l'influence de la perception et de la mémoire : il peut n'en résulter ni peine ni plaisir ; la seconde est une affection qui suppose intention et succès.

§ 18. Plaisir de l'induction.

La faculté inductive (2) étant la faculté scientifique, c'est-à-dire celle qui nous fait chercher les lois générales de la nature, établir les classes et supposer les causes, c'est au développement de cette faculté que se trouvent liés le plaisir et l'amour de la science. Il n'y a pas de science des choses particulières, mais seulement

(1) Gall, *Anat.*, t. 4, p. 229. Spurzheim, *Manuel*, p. 52.
(2) Voyez le présent ouvrage, 3e partie, ch. IV, § 5.

des *généralités ;* c'est dire en d'autres termes qu'il n'y a pas de science fondée, à la lettre, sur l'expérience, sur l'observation ou sur les perceptions. Toute science conclut pour la généralité des êtres, pour ceux qui n'ont pas été explorés, comme pour ceux qui n'existent pas encore; une science n'est donc ce qu'elle est, que par l'induction, c'est-à-dire par la faculté de généralisation. C'est sur cette faculté que reposent les sciences de pure description ou de classification, comme l'histoire naturelle aussi bien que les sciences d'explication, celles qui recherchent les causes cachées des phénomènes apparents, telles que la physiologie, la physique, la chimie et la psychologie. L'induction aspire à trouver l'unité dans la variété, et sous ce rapport, elle ressemble à la vue et à l'ouïe, ce qui a autorisé le rapprochement qu'on a fait du beau dans les arts et du beau dans les sciences, ou de la beauté physique et de la beauté intellectuelle.

C'est à cette faculté qu'il faut rapporter le goût de l'ordre dans les idées, depuis la satisfaction que nous fait goûter une comptabilité régulière, une bibliothèque rangée, non d'après l'ordre des formats, mais d'après l'ordre des matières, une heureuse appropriation des moyens à la fin, comme une montre qui ne se dérange pas d'une seconde en un jour, quoique nous n'ayons jamais besoin d'une pareille exactitude, jusqu'à l'extase dans lequel nous jettent les harmonies du monde, et les descriptions que la science a tenté de nous en donner, jusqu'au vertige qui nous pousse dans les faux systèmes, et nous fait accepter aveuglément des explications universelles et des panacées infaillibles. J'ai essayé de montrer que les facultés de comparaison, de métaphysique

et de causalité mentionnées par Gall et Spurzheim, n'étaient autre chose que la faculté d'induction. Les plaisirs qu'ils attachaient probablement à l'exercice de ces diverses facultés, appartiennent donc au déploiement de celle que nous croyons devoir leur substituer.

§ 19. Amour du merveilleux.

Si nous aimons à généraliser, à étendre sur l'univers entier une teinte uniforme, il nous plaît aussi quelquefois de rencontrer des phénomènes qui résistent à la généralisation, à l'explication universelle, et qui mettent pour ainsi dire un bâton dans la roue de l'induction. Nous nous plaisons parfois aux prodiges, aux pressentiments, à la divination par les songes, aux prédictions de l'avenir, à l'intervention d'une puissance magique et mystérieuse en dehors de toutes les analogies et de toutes les vraisemblances. Les traditions populaires et les histoires écrites déposent toutes de ce goût pour le miracle, pour ce genre de merveilleux qui n'est plus seulement l'attribution d'une âme aux choses inanimées comme dans le fétichisme et l'anthropomorphisme, une simple extension des lois de la nature, mais un renversement de ces lois. Sur ce point les nations civilisées conservent quelque chose du goût des peuples barbares; l'astrologie était encore florissante au XVIe siècle, et Copernic disait : *Confugiendum est ad astrologiam astronomiæ altricem.*

Au XVIIe siècle on prend plaisir à entendre conter les miracles des trembleurs des Cévennes; la superstition sa-

crilége se presse autour de la Voisin et la pieuse crédulité auprès de madame Guyon. Le XVIII[e] siècle présente l'alliance de la crédulite et de l'incrédulité dans la personne du régent lui-même, esprit-fort en religion, mais hôte bienveillant des devins et des devineresses (1), et nous fait voir à côté d'une philosophie superbe et railleuse, la superstition du cimetière de Saint-Médard et les prodiges du Mesmérisme. Enfin, au commencement du XIX[e], une prophétesse a compté parmi ses clientes une impératrice, et de nos jours une curiosité avide s'attache aux secrets du somnambulisme magnétique.

» Si l'on demandait, dit Walter Scott, un genre de » roman qui eût du charme pour l'ignorant et l'homme » instruit, l'homme du monde et le campagnard, les » romans mystérieux d'Anne Radcliffe seraient ceux » qu'il faudrait indiquer. Il y a beaucoup de personnes » trop superficielles pour goûter les beaux mais longs » développements de passion que l'on admire dans Ri- » chardson ; d'autres qui n'ont pas assez de vivacité pour » saisir l'esprit de Lesage ; d'autres qui, par leur dispo- » sition à la mélancolie, ne goûtent point le charme du » comique de Fielding, et ces mêmes personnes quitte- » ront difficilement la lecture des *Mystères d'Udolphe* » et du roman de *La Forêt*. La curiosité, le plaisir du » mystère, et un germe caché de superstition sont au » nombre des éléments de l'esprit humain (2). »

Cet exemple est propre à nous faire distinguer le plaisir de l'induction d'avec le goût du merveilleux. Ce-

---

(1) *Mémoires du duc de Saint-Simon.*
(2) *Notice sur Anne Radcliffe.*

lui de nous qui sera plus sensible au premier aimera que l'énigme s'explique au dénouement, celui qui sera plus porté vers le second désirera que le mystère demeure inexplicable.

§ 20. Critique de la *merveillosité.*

Le fondateur de l'organologie cérébrale n'a pas traité du goût pour le surnaturel. Il parle seulement d'une disposition aux visions qu'il est tenté d'attribuer, soit à l'organe de la mimique, soit à celui de la poésie (1); mais premièrement, comme l'auteur l'a très-bien senti lui-même, avoir une vision, c'est rêver tout éveillé. « L'animal et l'homme ont, pendant l'état de veille, la faculté » de distinguer l'impression et l'idée d'avec l'objet extérieur qui les produit; cette faculté se perd dans le » rêve (2). » La vision est donc un degré supérieur du rêve, ou une représentation mentale assez vive pour produire l'effet d'une perception (3). Toutes les facultés de représentation, celle des figures, des couleurs, des articulations, des tons, etc. (4), lorsqu'elles sont dans un état anormal, peuvent produire, les unes des visions, les autres des auditions imaginaires, comme nous en avons vu de nos jours un exemple. Le goût pour le merveilleux peut sans doute agir sur les organes des représentations, et contribuer pour sa part aux hallucina-

---

(1) Gall, *Anat*, t. 4, p. 240.
(2) *Ibid.*, p. 241.
(3) Voyez le présent ouvrage, 3e partie, ch. I, § 6.
(4) Voyez le présent ouvrage, 3e partie, ch. II, § 1.

tions des visionnaires ; mais 1° il fallait compter le goût du merveilleux pour un principe de la nature humaine, et ne point parler seulement de la tendance aux visions ; 2° beaucoup d'aliénés ont des visions sans le moindre penchant pour le merveilleux, et beaucoup d'hommes ont du goût pour le surnaturel sans qu'il leur soit arrivé de visions.

De plus, quelles que soient les attributions que Gall accorde à la faculte de la mimique, qu'elle renferme à la fois le goût de l'imitation, le pouvoir d'imiter, et enfin le don de l'expression naturelle, rien dans tout cela n'a la moindre ressemblance avec les hallucinations, ou, comme le dit Gall, « avec la tendance à personnifier » de pures idées (1). »

Quant à la poésie que Gall est tenté aussi de regarder comme la mère des visions, elle diffère des religions grossières, en ce qu'elle personnifie des êtres inanimés ou abstraits, par des prosopopées dont le poëte n'est pas dupe, tandis que la superstition est une personnification sincère et de bonne foi. Mais, ni la poésie, ni la superstition n'entraînent nécessairement les visions. Homère a-t-il irrésistiblement cru voir de ses yeux Jupiter et les autres dieux de l'Olympe ; et toutes les jeunes adoratrices des saints et des anges ont-elles cru entendre, comme Jeanne-d'Arc, les voix de Gabriel et de sainte Catherine ? Que le goût de la poésie, et surtout la dévotion, prédisposent aux hallucinations, comme Gall le remarque (2), point de doute ; mais les visions de la folie n'ont pas toujours eu pour cause l'excès de la piété ou

(1) *Anat.*, t. 4, p. 240.
(2) T. 4, p. 242.

du talent poétique. Gall a senti lui-même la faiblesse de ses hypothèses sur ce sujet, et il a terminé en admettant que les visions ne doivent pas toujours se rapporter à la même source, et que dans beaucoup de cas elles sont le résultat de tel ou tel organe, dont l'impulsion est si violente, qu'elle fait croire à la réalité extérieure de l'objet d'une conception (1). Telle est, il nous semble, la véritable théorie des hallucinations : toute passion exagérée peut les produire, en excitant les organes des représentations mentales, c'est-à-dire des diverses espèces de mémoire ou d'imagination (2).

De toutes les confusions et méprises que nous venons de relever, il résulte que Gall n'a pas aperçu la tendance de l'homme pour le surnaturel ou le merveilleux.

Spurzheim a mentionné ce principe sous les noms de *surnaturalité* ou *merveillosité* (3); mais il n'en a pas donné une analyse suffisante. Il n'a pas distingué le merveilleux, qui n'est qu'un fruit de la croyance par analogie, d'avec le surnaturel qui est un démenti de l'induction. Il a commis aussi la faute d'attribuer exclusivement à ce penchant la prédisposition aux visions (4).

§ 21. Affections de la conscience morale.

En traitant de la faculté morale, nous nous sommes attachés à distinguer la notion d'avec l'affection (5) : c'est

(1) *Ibid.*, p. 242.
(2) Voyez le présent ouvrage, 3e partie, ch. II et III.
(3) *Obs.*, p. 207. *Manuel*, p. 49.
(4) *Obs.*, p. 208.
(5) Voyez le présent ouvrage, 3e part., chap. IV, § 1.

ici le lieu d'exposer les sentiments ou plaisirs et peines excités par l'idée du bien et du mal moral.

Lorsque nous avons accompli une bonne action, nous éprouvons une joie vive et pure, connue sous le nom de satisfaction morale ; si nous avons fait le mal, notre tristesse se nomme, suivant la gravité de l'acte et le degré de notre affliction, repentir ou remords.

Si nous sommes seulement témoins de la bonne action d'autrui, nous éprouvons un plaisir, et nous aimons l'auteur de cet acte, de même que notre cœur se serre au spectacle du mal moral, et que nous ressentons de la haine pour son auteur.

Le dévouement excite en nous un mélange d'approbation, d'amour et de saisissement craintif qu'on appelle admiration : le crime produit une désapprobation mêlée de haine, de terreur et de désir de vengeance qu'on appelle indignation.

La reconnaissance est un sentiment d'amour déterminé par l'idée d'un bienfait, c'est-à-dire d'un acte qui dépasse le devoir des autres envers nous ; le ressentiment est une affection de haine causée par l'idée d'un acte qui blesse ce devoir.

Un vif plaisir s'attache encore à l'accomplissement du jugement de mérite et de démérite : nous souhaitons de voir triompher l'innocence et la vertu, et succomber le vice et le crime ; c'est sur ce désir que se fonde le poëte dramatique pour inspirer aux spectateurs cette alternative de crainte et d'espérance qui forme la péripétie, et l'un des principaux éléments du plaisir que nous goûtons au théâtre.

Nous avons vu que les phrénologistes n'ont pas bien

déterminé l'objet de la faculté morale, et qu'ils ont cependant entrevu la distinction qui existe entre l'émotion et l'affection. « La peine et le plaisir qu'on éprouve, dit Gall, » par suite d'une mauvaise ou d'une bonne action, est une » affection du sens moral, comme une sensation agréable » ou douloureuse n'est autre chose qu'une affection ou » une modification des organes de la perception (1). » « Les plaisirs et peines, dit Spurzheim, sont des modes » de toutes les facultés..... Le remords et le repentir sont » des affections simples du sentiment de la justice (2). » Mais de même que la mémoire et l'imagination ne sont pas les modes des facultés perceptives (3), le plaisir et la peine ne peuvent pas être des modes ou des manières d'agir des facultés intellectuelles. Souffrir n'est pas une manière de percevoir, jouir de la couleur n'est pas une manière de regarder, aimer la musique n'est pas une manière d'entendre : par la même raison, la satisfaction morale ou le remords ne sont pas une manière de connaître le bien et le mal. Connaître est un fait, jouir en est un autre : ils ne sont pas toujours en proportion, et ils demeurent souvent séparés. Il est donc aussi inexact en psychologie de regarder la peine et le plaisir comme un mode de la connaissance, que d'envisager la connaissance comme un mode de la peine et du plaisir. A des faits différents doivent correspondre des facultés différentes. Si le jugement moral peut s'attacher à une circonvolution du cerveau, les peines et plaisirs suscités

(1) *Anat.*, t. 4, p. 210.
(2) *Obs.*, p. 327-8.
(3) Voyez le présent ouvrage, 3e partie, ch. I, § 6, et ch. III, § 4.

par ce jugement doivent se rapporter à une partie distincte de cet organe.

§ 22. Plaisir de la conception de l'infini.

Au-dessus de la faculté morale nous avons placé, dans l'ordre des facultés intellectuelles, celle qui nous fait concevoir l'infini, c'est-à-dire l'espace éternel et sans limites, le temps sans commencement et sans fin, et un être dont la puissance, la sagesse et la bonté égalent l'immensité et l'éternité du temps et de l'espace.

Il a dit au chaos sa parole féconde,
Et d'un mot de sa voix laissé tomber le monde.

VICTOR HUGO.

Éternel, infini, tout puissant et tout bon,
Ces vastes attributs n'achèvent pas son nom.

LAMARTINE.

Ce ne sont pas là, pour nous seulement, des objets de notion intellectuelle, mais des objets d'extase et de ravissement.

Peut-être Gall et Spurzheim ont-ils placé cet enthousiasme dans le sentiment de la vénération ; mais ce sentiment ne peut rendre compte de la conception rationnelle de l'infini, il la présuppose, et c'est une preuve de plus qu'il fallait constituer à part la faculté intellectuelle qui nous fait concevoir l'infini.

§ 23. Sentiment du ridicule.

Nous arrivons maintenant à une affection qui paraît la plus frivole de toutes, et qui n'en est pas moins, comme nous espérons en donner la preuve, la sauvegarde des plus nobles affections de l'humanité. Je veux parler de la disposition au rire.

Il n'est pas ici question du rire déterminé par une cause physiologique, comme par le chatouillement, ni du sourire que fait épanouir sur nos lèvres le passage de toute affection douce dans notre âme, tel que celui d'une mère sur le berceau de son fils, sourire qui ne va jamais jusqu'au rire. Nous voulons parler de ce rire franc qui secoue l'air dans les organes de la respiration, et qui va quelquefois jusqu'à causer la pamoison. Ce rire est déterminé par une idée spéciale dont il s'agit d'assigner le caractère.

On a rapporté le rire à la satisfaction produite par l'accomplissement du jugement de mérite et de démérite, lorsque la faute n'est pas trop grave, et que la punition ne peut émouvoir notre sympathie. « Ce qui nous fait rire, dit-on, dans la comédie, ce sont les déboires mérités qu'éprouve Harpagon, les mystifications qui affligent le sot et prétentieux Pourceaugnac. Nous rions de voir punir la crédulité dans Orgon, la vanité dans le *Bourgeois Gentilhomme*, la pédanterie dans les *Femmes Savantes*, la jalousie dans l'*Ecole des Maris*, enfin dans *Georges Dandin*, l'ambition d'une trop haute alliance.»

Mais les partisans de cette théorie ne remarquent pas que nous rions de la sottise avant d'être témoins de la punition qui la frappe et même lorsqu'elle demeure impunie. Une multitude d'exemples prouve d'ailleurs que le rire éclate sans qu'il y ait ni mérite ni démérite, ni par conséquent récompense ou punition. Le pêcheur Masaniello, devenu maître de Naples, voit sa raison chanceler sous le poids de sa royauté de huit jours. Cependant il reçoit encore dignement les magistrats de la ville; il écoute avec calme et dignité la demande de l'un d'entre eux, fait preuve dans sa réponse d'une grande justesse d'esprit et d'un profond respect pour l'équité, et quand le magistrat se détourne pour sortir, Masaniello lui lance par derrière un coup de pied inattendu. Nous rions, et cependant le magistrat n'avait pas mérité ce qui nous fait rire.

On a donc imaginé une autre explication. Si nous étions en butte aux contrariétés qui assiégent les personnages comiques, nous n'aurions pas la moindre envie de rire. Nous faisons donc un retour sur nous-mêmes, nous comparons notre situation tranquille et sûre aux tribulations de celui qui est en scène, et c'est, dit-on, le sentiment de cette supériorité qui nous fait rire. Si l'on avait dit que ce sentiment facilite le rire, parce que nous n'aimons pas à être l'objet de la risée, on aurait eu raison sans doute; mais cette circonstance se borne à ne pas empêcher le rire, elle n'en est pas la cause productrice. Il y a deux genres de burlesque dont l'un fait parler les gens du vulgaire comme les héros, et dont l'autre prête aux héros le langage du vulgaire. Dans la tragédie du roi Léar, le vieux monarque se plaint des

orages du ciel qui s'attaquent aux grands comme aux petits. Dans la parodie on lui fait dire :

> On est roi : c'est égal, tu vois, il pleut sur nous.

L'auteur du *Lutrin* nous décrit ainsi le Pâris de son Iliade :

> Ce perruquier superbe est l'effroi du quartier,
> Et son courage est peint sur son visage altier.

Pour que ces parodies nous fassent rire, avons-nous besoin de nous rendre ce témoignage à nous-mêmes que nous ne sommes ni un roi trivial ni un perruquier superbe ?

Pendant les derniers moments d'un cardinal, ses héritiers se partagent déjà ses dépouilles; on ouvre les coffres et les armoires, on pille l'argent, les bijoux, les parures. Un singe, favori de son éminence, entraîné par l'exemple, se saisit de la calotte rouge, et la pose sur sa tête en faisant la grimace. Ce singe, coiffé comme un cardinal, nous fait rire sans exciter le moins du monde le sentiment de notre supériorité. Les grotesques imaginations de Callot dans la *Tentation de saint Antoine*, une énorme tête marchant sur deux toutes petites jambes, un nez traversant les airs sur deux ailes, tout cela provoque le rire sans que nous soyons obligés de faire sur nous-mêmes un retour intéressé.

Enfin, d'autres prétendent que le rire est causé par la surprise, se fondant sur ce qu'une plaisanterie prévue ne fait plus rire, et sur ce qu'un trait plaisant contient toujours quelque chose d'inattendu. Nous pensons qu'ici

encore on a pris pour la cause la circonstance, pour le mets l'assaisonnement. Puisqu'une plaisanterie peut être prévue ou imprévue, il y a donc une différence entre l'imprévu et la plaisanterie. On rit plusieurs fois de suite aux comédies de Molière, quoique l'on connaisse d'avance tous les traits plaisants de l'ouvrage. D'une autre part, il y a des surprises qui ne font pas rire, et je ne parle pas de celles qui pourraient nous inquiéter, et qui chasseraient le rire par la crainte ; mais un meuble nouveau placé dans notre appartement en notre absence, le retour inattendu d'un ami, et, pour prendre de plus grands exemples, les découvertes inattendues de la science : l'application de l'algèbre à la géométrie par Descartes, la démonstration de la pesanteur de l'air par Pascal, la décomposition de l'eau par Lavoisier, l'invention du condenseur par Watt, tout cela nous surprend sans nous faire rire.

Maintenant, si nous réunissons tous les exemples qui provoquent le rire, et que nous en cherchions le caractère commun, nous trouverons qu'ils contiennent tous des fautes légères contre la rectitude soit morale, soit physique, soit intellectuelle ; nous disons des fautes légères, car des fautes graves provoqueraient l'indignation ou le dégoût.

Ainsi, le mouvement des affections égoïstes, comme de la poltronnerie, de la gourmandise, du soin méticuleux de sa santé, de l'orgueil, de la vanité, de la jalousie, de l'avarice, de la ruse ou de la colère, voilà les traits plaisants dont la comédie nous amuse. Si un léger mal causé à l'un de nos semblables nous fait rire, c'est que nous nous représentons son désappointement et son dépit, comme, par exemple, celui du magistrat si singulièrement congédié par Masaniello.

Les figures grotesques, les caricatures, les difformités physiques, la maladresse, la gaucherie, sont des fautes contre la rectitude physique; c'est par ce second motif que nous rions presque toujours de la perte de l'équilibre et de la chute qui s'ensuit, d'autant plus que nous supposons à celui qui tombe un peu de confusion et de mauvaise humeur, et par conséquent une faute contre l'égalité d'âme.

Enfin, les ignorances grossières, les méprises, les bévues spéculatives ou pratiques qui nous font rire sont des transgressions contre la rectitude intellectuelle. Le rire est donc la punition des faibles contraventions contre le bien, le beau et le vrai; il est le soutien du bon goût et du bon sens, et si nous n'aimons pas à être l'objet du rire, c'est qu'il nous accuse de quelque faute contre le bon sens ou le bon goût.

On a fait depuis longtemps une remarque importante qui montre bien le véritable caractère du rire: c'est que l'homme est le seul être chez lequel on observe ce phénomène. Aussi un philosophe ancien, prenant à tort dans sa définition logique une propriété pour une différence essentielle, avait-il cru pouvoir définir l'homme: *un animal qui rit*. Il faut ajouter que nous ne rions que des choses humaines: jamais la nature inanimée ne nous fait rire. Quelque bizarre et inusitée que soit la forme d'une pierre, d'un arbre, d'une montagne, elle ne provoque le rire que si nous y trouvons la ressemblance de quelque difformité humaine ou de quelqu'objet trivial à notre usage. Les animaux eux-mêmes ne nous font rire que dans l'apologue, ou par allusion à l'humanité, comme le singe-cardinal dont nous avons parlé au commencement, ou lorsqu'ils sont placés dans quelque position embarrassante, et que nous

leur supposons le dépit ou la colère que l'homme éprouverait en un pareil embarras.

Dugald-Stewart n'a considéré le sentiment du ridicule que comme l'allié naturel de la faculté morale : « Le ridicule a pour objet, dit-il, les légères bizarreries de » caractère et de manière qui ne sont pas assez graves » pour susciter l'indignation (1). » Il ne se refuse pas toutefois à admettre que nous soyons portés à rire aussi de l'ignorance, de l'absurdité, du défaut d'usage, qui, de son aveu, n'ont rien d'immoral dans la stricte signification du mot; mais il pense que ce qui nous fait rire dans les imperfections intellectuelles et physiques, c'est surtout l'idée que celui qui en est affligé ne s'en aperçoit pas, ou essaie de les cacher aux autres, et fait preuve ainsi de prétention, d'orgueil ou de vanité. « Au reste, » dit-il, sans décider si le sentiment du ridicule ne s'attache qu'à l'imperfection morale, ou s'il embrasse les » deux autres genres d'imperfections, on peut dire qu'il » ajoute à nos plaisirs en nous faisant un amusement des » légères fautes d'autrui, et qu'en même temps il nous » excite à nous corriger nous-mêmes de celles qui seraient » trop peu importantes pour exciter la haute censure de » la faculté morale, le ridicule étant plus redouté que la » haine. Si l'on tourne quelquefois le ridicule contre la » vertu, il n'en faut rien conclure de contraire à la fin » providentielle du sentiment du ridicule; car, pour » faire rire de la vertu, il a fallu fausser la faculté morale elle-même, c'est-à-dire détourner son attention par » l'appât de quelqu'intérêt contraire au devoir (2). »

(1) *Facultés actives et morales*, t. 2 de la trad. française, p. 329.
(2) *Ibid.*

Cicéron avait également bien saisi le véritable caractère du rire.... « Le domaine du ridicule, dit-il, est toujours quelque laideur ou quelque difformité ; la seule cause ou la cause la plus commune du rire est le portrait de quelque difformité, pourvu que le portrait ne soit pas lui-même difforme.... On ne rit point d'une perversité extrême qui va jusqu'au crime, ni d'une extrême infortune. Les scélérats doivent être frappés d'une arme plus puissante que celle du ridicule, et l'on ne doit pas se moquer des malheureux, à moins qu'ils n'aient de la jactance. Il faut surtout épargner le cœur humain et ne pas railler les objets de ses affections..... Les sujets les plus propres à la raillerie sont donc ceux qui n'excitent à un haut degré ni l'horreur ni la pitié ; tels sont les vices de ceux qui ne sont recommandés ni par le malheur, ni par l'affection de personne et que leurs crimes ne désignent pas au supplice..... Les difformités du corps offrent aussi une ample matière à la plaisanterie (1). »

Nous sommes donc portés à rire de tout ce qui choque légèrement la rectitude physique, intellectuelle et morale. Ajoutons maintenant que cette disposition est facilitée par toutes les circonstances qu'on avait prises pour des causes productrices, c'est-à-dire, par l'accomplissement du jugement de mérite et de démérite, par le sentiment de notre supériorité, par le plaisir de la nouveauté ou la surprise, et en général par la satisfaction de toute autre affection naturelle. Si, au contraire, l'une d'elles est blessée, soit par le trait plaisant, soit par une

(1) *De Oratore*, lib. II, 58-59.

cause antérieure, nous ne rions que du bout des lèvres, ou nous n'avons pas la moindre envie de rire.

Il est cependant un grand nombre d'exemples qui, au premier coup d'œil, ne rentrent pas dans les trois catégories que nous avons proposées, et qui se présentent seulement comme des fautes contre la coutume ou comme des associations inusitées. Quand tout le monde porte de grands chapeaux, la vue d'un petit chapeau nous fait rire, et quand tout le mode en porte de petits, c'est le grand qui est en possession de nous égayer. Une coiffure de femme sur une tête d'homme, un costume étranger, une action contraire à l'usage, tout cela nous fait rire. Il serait cependant impossible de démontrer que tout cela soit contraire aux conditions de la beauté physique ou pèche contre le vrai ou le bien moral. Mais n'oublions pas l'influence qu'exerce sur notre jugement la pratique commune, le consentement général. Ce que tout le monde fait, il nous paraît judicieux et convenable de le faire ; la coutume générale se met facilement à la place de la raison ; ce qui pèche seulement contre l'habitude nous paraît s'écarter du bon sens et du bon goût : c'est ainsi que les exemples d'association inusitée rentrent dans l'une des trois catégories que nous avons tracées.

Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, ce n'est pas sans dessein que la nature nous a inspiré cette prévention en faveur de la coutume et du consentement général ; elle empêche ainsi l'humanité de se désagréger, de tomber en poussière et la préserve des innovations dangereuses. Les précurseurs mêmes des révolutions les plus salutaires ont tous passé par l'épreuve du ridicule. Socrate a essuyé les sarcasmes d'Aristophane avant de

subir la condamnation de l'aéropage et de léguer au monde les premiers germes d'une religion dégagée des sens. Le fondateur même du christianisme a été un objet de risée. Depuis, on a fait des comédies contre Copernic, des satires contre Galilée; on a joué sur la scène les plus sérieux des philosophes du XVIII[e] siècle, ces préparateurs de la révolution française, et le premier ministre qui ait essayé de faire passer dans les faits les nouveautés de la théorie, Turgot, malgré l'appui du roi, a succombé sous les épigrammes de la cour.

Une opinion nouvelle ne peut donc s'implanter dans un pays qu'après avoir fait longuement et rudement ses preuves. Elle ne sort de la lutte que toute meurtrie des coups du sarcasme et de la raillerie. Mais aussi les entreprises fausses et frivoles succombent sous le ridicule, et toute doctrine qui veut remporter la victoire doit posséder un autre mérite que celui de la nouveauté.

Il faut reconnaître de plus que la disposition au rire varie suivant l'âge, le sexe, les individus et même les nations, et que ceux qui sont portés au rire excellent à découvrir et à combiner les éléments du ridicule, et entre autres les associations inusitées, soit dans les choses, soit dans les mots.

§ 24. Théorie phrénologique sur l'*esprit de saillie, la gaieté*, et l'*esprit de discrimination*.

Le docteur Gall a parlé d'un *esprit caustique*, d'un *esprit de saillie*; il a multiplié sur ce sujet les synonymes : persiflage, plaisanterie, épigramme, trait, satire, cen-

sure, sel, et quelquefois naïveté, sans cependant parler du *rire*. Il a cité comme types de cet esprit Diogène, Cicéron, Horace, Juvénal, Lucien, Cervantes, Rabelais, Régnier, Marot, Henri IV, Boileau, Racine, Voltaire, Piron, Swift, Sterne, Wieland, mais sans apporter un seul exemple de trait plaisant ou satirique, et sans indiquer le caractère général qui résulte de tous les synonymes et de tous les noms propres qu'il a énumérés; de sorte qu'il est impossible de comprendre, après l'avoir lu, en quoi consiste ce qu'il appelle l'esprit caustique ou de saillie (1); il est donc beaucoup moins instructif sur ce sujet que Cicéron et Dugald-Stewart, et il a laissé dans l'embarras ses continuateurs.

Spurzheim traite, sous le nom de gaieté, d'une tendance à faire rire et à chercher en tout le côté plaisant (2); mais il ne définit nullement en quoi consiste la plaisanterie. « Ce sentiment, dit-il, produit une manière parti» culière d'envisager les objets. » Voilà une définition qui ne jette pas beaucoup de lumière et qui dément, comme plusieurs autres, la prétention de la phrénologie à « rectifier tous les systèmes philosophiques, à établir » une philosophie ou psychologie positive et invariable » dont le langage sera clair et exact ainsi que les » idées (3). » En effet, dire voilà l'organe qui fait rire, ce n'est pas indiquer la nature spéciale du ridicule, et il reste encore place à des études toutes psychologiques sur le caractère de l'idée qui provoque le rire. C'est une preuve de plus qu'il n'y a de salut pour l'organologie que dans une bonne psychologie.

---

(1) *Anat.*, t. 4, p. 173-5.
(2) *Obs.*, p. 209. *Manuel*, p. 51.
(3) *Manuel*, p. 69.

L'organe que Gall attribue à l'esprit caustique, que Spurzheim consacre à la gaieté, M. Vimont le réclame pour *l'esprit de discrimination*, qu'il charge d'apprécier la différence des choses (1), se mettant sur ce point en opposition avec Spurzheim et M. Combe, qui attribuent la perception des différences à la faculté de comparaison. Mais l'esprit caustique, la gaieté et le discernement sont pourtant trois attributions fort différentes. La causticité n'est pas toujours gaie, la vraie gaieté n'est pas caustique, et l'esprit de discernement peut être fort éloigné de l'une et de l'autre. Comment les phrénologistes, qui prétendent ne s'appuyer que sur les faits, ont-ils chacun de leur côté, pour le même organe, des faits si divers?

Mais ce n'est pas tout : ce même organe qui saisit la différence des choses, suivant M. Vimont et M. Scott, dont il invoque l'autorité, est destiné suivant M. Watson à pénétrer la nature intrinsèque des choses, et suivant M. Schwartz à trouver le rapport des moyens à la fin, et devient l'esprit de combinaison ou la présence d'esprit. C'est M. Vimont qui rapporte tous ces noms, et il déclare que ces phrénologistes, quoique d'opinion diverse, sont tous les trois très-distingués. Leur mérite redouble notre embarras : si l'un d'eux l'emportait sur les autres, on pourrait au moins se ranger à son avis ; mais sans le secours d'une autorité prédominante, comment choisir entre tant d'assertions opposées?

A défaut de l'ascendant du nom apercevons-nous au moins quelque part celui de la vérité? De bonnes facultés perceptives suffisent pour nous faire apercevoir la *différence des choses*, il n'est donc pas besoin ici d'une faculté

(1) *Traité de phrén.*, t. 2, p. 388.

spéciale, ainsi que nous l'avons déjà dit (1). La nature intrinsèque des choses nous est totalement inconnue, et là où il n'y a pas de connaissance, on peut se passer de faculté de connaître. Le rapport des moyens à la fin, les combinaisons et la présence d'esprit dépendent d'une bonne mémoire et d'une bonne induction (2), c'est-à-dire de ce que les phrénologistes appellent la comparaison et la causalité, il n'y a donc pas encore ici de matériaux pour construire une faculté spéciale. Malgré le vague des opinions de Gall et de Spurzheim, nous les préférons à l'avis des phrénologistes distingués de M. Vimont. Les exemples et les noms que les deux docteurs allemands ont cités sont plus capables de mettre sur la voie d'un sentiment particulier et sont plus voisins des faits sur lesquels nous nous sommes appuyés, pour faire comprendre la nature de l'idée particulière qui suscite le rire.

§ 25. Affections de la mémoire.

Y a-t-il des plaisirs qui résultent de l'exercice de la mémoire pure, comme déploiement d'une force de l'esprit, abstraction faite des objets représentés par le souvenir? Je ne nie pas la possibilité d'un pareil plaisir, mais je n'ai encore rencontré personne qui se le soit procuré. Il me semble donc que les plaisirs de la mémoire tiennent toujours à la nature des choses représentées. Les objets dont la perception nous a été agréable

---

(1) Voyez le présent ouvrage, 3e partie, ch. IV, § 8.
(2) *Ibid.*, § 5.

ou désagréable, nous procurent encore dans le souvenir une émotion affaiblie qui ne mérite pas moins d'être notée. Elle explique l'impression que nous causent certains objets par eux-mêmes indifférents, mais qui ont été associés à ceux qui nous plaisent ou nous déplaisent directement. Quelquefois même cette association fait rejaillir le charme d'un objet agréable jusque sur un objet déplaisant ou retomber l'odieux des choses déplaisantes jusque sur l'objet agréable.

Cette extension de l'affectivité a lieu pour les sentiments égoïstes comme pour les sentiments désintéressés. Le malade jette un regard de tendresse sur les vêtements qu'il portait en bonne santé; le vieillard trouve une grâce particulière aux modes du temps de sa jeunesse; le général ne voit pas sans plaisir le cheval qu'il montait un jour de victoire. Nous recueillons avec respect les objets les plus vulgaires qui ont été touchés par la main des grands hommes, et la religion vénère les ossements des saints.

Cette association d'idées, jointe à la vénération pour les temps antiques, constitue le préjugé de la noblesse. Le descendant d'un homme illustre conserve à nos yeux quelque chose de l'illustration de son père; et nous avons vu, il y a treize ans, ceux qui se croyaient le plus libres du joug des préjugés reconstruire l'idole qu'ils foulaient aux pieds, en créant pour les enfants d'un célèbre orateur, une fortune qu'ils n'auraient pas offerte aux enfants d'un homme obscur.

C'est à la même association d'idées qu'il faut rapporter l'esprit de corps, et jusqu'à un certain point, l'esprit de patrie et la sympathie de certains peuples les uns

pour les autres. Ceux qui ont avec nous une communauté de travaux, de plaisirs, de séjour, de coutumes, de lois, ou seulement d'opinions, nous paraissent les membres d'un grand corps dont nous faisons partie, et nous ressentons leur injure comme la nôtre. Une circonscription nouvelle de territoire suffit pour nous faire adopter comme frères les peuples qui nous sont associés ; et si le bruit se répand qu'au delà de nos frontières, et même au delà des bornes de l'Europe, ceux qui partagent nos doctrines religieuses ou politiques sont en butte à des persécutions, nos populations se soulèvent et brûlent de courir, dans le moyen-âge, à la croisade, dans les temps modernes, à la guerre d'Amérique, de Grèce et de Pologne.

Cette extension de la sensibilité, cette affection qui s'attache à la représentation mentale n'a pas été aperçue des phrénologistes, à moins qu'on ne la reconnaisse dans la faculté que Spurzheim appelle *affectionnivité*, et qui, dit-il, « nous attache à tout ce qui nous entoure, à notre » pays natal, aux objets inanimés, aux animaux, aux » hommes, aux présents que nous recevons de nos » amis (1). » Nous avons déjà observé que Spurzheim confond ici beaucoup d'attributions diverses. S'attacher aux personnes n'est pas une raison de s'attacher aux pays. Alfieri éprouvait le besoin de voir toujours les mêmes personnes dans des lieux toujours divers. On conçoit bien que notre attachement pour nos amis s'étende jusque sur leurs présents : ce que nous aimons dans ce présent, c'est le souvenir de nos amis ; mais, rapportera-

(1) *Obs.*, p. 152.

t-on à l'*affectionnivité* l'attachement du général pour l'épée qu'il portait un jour de bataille? ce qu'il aime en elle, c'est le souvenir de sa gloire.

D'un autre côté, l'affection par association n'est pas un acte même de chaque penchant primitif. Le gourmand, par exemple, n'aime point les instruments de son repas de la même manière que le repas lui-même, il n'a pas faim des premiers comme du second. Il s'agit donc ici d'une affection excitée par le souvenir des affections primitives. Les phrénologistes ont à examiner si cette affection du souvenir réside dans un organe spécial, dans celui qu'ils attribueraient à la mémoire des faits psychologiques ou dans une partie de chaque organe affectif (1).

Il ne nous reste plus, pour terminer cette quatrième partie, qu'à récapituler nos critiques sur la théorie phrénologique des facultés affectives. Nous nous sommes plaints d'abord de la division peu distincte de ces facultés en penchants et sentiments. Le plaisir et la peine étant les deux modes de toute affection, une susceptibilité plus grande pour l'une ou pour l'autre réagit sur l'induction et produit la disposition à la bonne humeur et à l'espérance, ou à la tristesse et au découragement. Cette disposition nous paraît donc le résultat d'un mode général de toute l'affectivité, et non l'effet d'une affection spéciale. La faculté motrice qui est l'une des principales manifestations du *moi*, la servante assidue de l'affectivité et de l'intelligence, et dont le déploiement est lui-même une source de plaisir, n'a été considérée par les

---

Voyez le présent ouvrage, p. 195, à la fin.

phrénologistes que comme une faculté de perception pour le poids et la résistance, et ils en ont placé le siége parmi les prétendues facultés de perception, c'est-à-dire parmi les diverses mémoires. S'ils l'avaient envisagée comme manifestation particulière du *moi*, comme source de plaisir, et principe d'activité physique ; s'ils en avaient remarqué la liaison particulière avec l'instinct d'alimentation et les affections animales, ils n'auraient pas cherché ailleurs que dans ces principes, soit réunis, soit séparés, le courage physique, constant ou momentané, les velléités, soit habituelles, soit passagères, de combat et de destruction, et ils auraient consacré les organes de la *combativité*, et de la *destructivité* à la faculté motrice et au plaisir qui résulte de son développement. Ils n'ont pas mentionné le plaisir général de la santé, et les plaisirs spéciaux de l'odorat et du goût, en ce qui ne touche pas à l'alimentation. Ils n'ont pas fait remarquer les mouvements appropriés à la satisfaction de l'appétit. Ils n'ont pas donné l'analyse de nos diverses appréhensions naturelles qu'ils paraissent n'avoir pas très-bien distinguées de la circonspection réfléchie. Ils ont confondu l'émulation et le désir du pouvoir avec l'estime de soi. Ils ont tracé un portrait inexact de la fermeté. Ils ont défendu l'instinct de propriété par des exemples nuisibles à la démonstration, et ils n'ont pas établi une démarcation très-nette entre ce qu'ils appellent la circonspection et la ruse. Dans les affections pour les êtres animés, ils n'ont pas convenablement séparé l'amour de la société, l'attachement individuel et l'amour électif. Ils ont réduit les affections de famille à l'amour des enfants, et ont négligé l'amour filial et fraternel ; ils ont constitué à part la bienveillance à laquelle ils ont donné,

parmi les organes intellectuels, un siége qui conviendrait mieux à la faculté morale. Ils n'ont pas fait une énumération complète des plaisirs et des répugnances de l'esprit : parmi les derniers, ils ont omis notamment l'instinct de pudeur ; ils ont mêlé plusieurs affections diverses dans l'amour de l'ordre, qu'ils rangent à tort parmi les facultés perceptives. La faculté *d'éventualité* qui contient déjà des perceptions et des mémoires très-diverses, renferme encore diverses espèces d'affections. Dans l'instinct de construction, ils n'ont pas fait la part de la faculté motrice et celle de l'imagination linéaire. Ils ont passé sous silence le goût de la généralisation et de l'hypothèse, et l'extase dans laquelle nous jette la conception de l'infini. Leur analyse de la vénération n'en présente, ni toutes les applications, ni le caractère instinctif. Ils n'ont pas suffisamment séparé la partie intellectuelle et la partie affective de la faculté morale. Le sentiment du ridicule ne se présente pas avec un caractère assez net dans l'exposition qu'ils ont faite de l'esprit caustique ou du sentiment de la gaieté, et enfin ils ont rapporté à un principe insuffisant cette mémoire de la sensibilité qui nous fait éprouver une affection actuelle dans le souvenir de nos affections passées.

§ 26. Conclusion.

Pour résumer les réformes qui résulteraient de l'ensemble de nos critiques sur toute la phrénologie, nous suivrons la classification et la terminologie de Spurzheim comme les plus généralement adoptées des phrénologistes.

« ORDRE I. FACULTÉS AFFECTIVES. »

« ORDRE II. FACULTÉS INTELLECTUELLES. »

Les facultés affectives ne pouvant agir qu'après que leur objet leur a été montré par les facultés intellectuelles, il y a lieu de traiter d'abord des facultés intellectuelles et de les faire passer dans l'ordre Ier.

La faculté motrice et la faculté de vouloir ne pouvant rentrer dans aucun des deux ordres précédents, doivent constituer un troisième et un quatrième ordre.

« SOUS-DIVISION DES FACULTÉS AFFECTIVES. »

« GENRE I. *Penchants.* »

« GENRE II. *Sentiments.* »

Spurzheim n'est pas parvenu à faire comprendre la différence qu'il établit entre ces deux genres.

« SOUS-DIVISION DES PENCHANTS. »

« *Alimentivité.* »

L'auteur n'a pas décrit les mouvements de cet instinct, qui revendique une partie des actes attribués à une faculté spéciale de *destructivité.*

« *Amativité.* »

Ce terme ne peut convenir à l'appétit du sexe, plaisir corporel, distinct de l'amour de cœur.

« *Philogéniture.* »

Cette affection n'est pas l'amour des enfants en général, mais l'amour de nos enfants.

Les phrénologistes n'ont pas mentionné l'amour filial et fraternel excité par une idée du même genre que celle qui suscite l'amour paternel et maternel.

« *Habitativité.* »

Les phénomènes attribués à cette prétendue faculté rentrent pour une partie dans la classe des faits que la phrénologie rapporte à la *faculté de localité*, et pour l'autre dans l'*acquisivité.*

« *Affectionnivité.* »

L'instinct de société, l'attachement individuel et l'amour électif sont trois principes différents, qui ne peuvent être confondus en une seule et même faculté. Spurzheim attribue de plus à l'affectionnivité l'amour pour les objets inanimés, pour le pays natal, pour les habitudes. Ces attributions sont trop diverses pour appartenir à un même principe.

« *Combativité.* »
« *Destructivité.* »

Les faits attribués à ces prétendues facultés rentrent, partie dans l'alimentivité, partie dans le ressentiment instinctif, qui est un mode de toutes les affections, partie enfin dans l'amour de l'activité ou du pouvoir physique, que l'auteur n'a pas mentionné. Une moitié de l'organe de la destructivité appartiendrait donc à l'alimentivité, et l'autre moitié, jointe à l'organe de la combativité, serait l'organe de l'activité physique ou de la faculté motrice et du plaisir qui s'attache au déploiement de cette faculté.

« *Secrétivité.* »

La ruse est double, négative et active; elle comprend la dissimulation et la simulation. Le terme de secrétivité ne peut lui convenir. De plus, les faits rapportés par Spurzheim à la secrétivité sont du même genre que ceux qu'il attribue à la *circonspection.*

« *Acquisivité.* »

Les phrénologistes appuient la démonstration de cette faculté sur des faits dont les uns lui appartiennent et dont les autres dépendent de principes différents.

« *Constructivité.* »

Cette faculté, réduite par les phrénologistes à l'adresse manuelle, fait double emploi avec la bonne direction de la faculté motrice, à laquelle Spurzheim rapporte déjà la juste appréciation de la pesanteur et de la résistance.

La conception du plan sur lequel travaille l'animal ou l'homme constructeur est renvoyée par la phrénologie à la faculté de configuration. Que reste-t-il donc pour la constructivité?

« SOUS-DIVISION DES SENTIMENTS. »

« *Estime de soi.* »

« *Approbativité.* »

Les phrénologistes rapportent à l'estime de soi l'amour de l'égalité et de la supériorité, ainsi que l'amour de l'indépendance et du pouvoir. Pourquoi n'y rapportent-

ils pas aussi l'amour des louanges? Nous leur accordons que le désir de l'approbation se distingue de la bonne opinion que chacun a de soi-même; mais il n'est pas plus difficile d'en distinguer l'émulation et l'ambition. L'orgueil n'engendre pas toujours l'une et l'autre, et il les exclut même quelquefois.

« *Circonspection.* »

Sous ce titre, les phrénologistes ont confondu des appréhensions vraiment instinctives et des appréhensions réfléchies, engendrées par l'induction, c'est-à-dire par ce qu'ils appellent la comparaison et la causalité.

« *Bienveillance.* »

Cette disposition est un mode de toutes les affections du cœur, et non une faculté spéciale. L'organe que les phrénologistes lui attribuent est placé au-dessus des organes des facultés intellectuelles, et convient mieux à la faculté morale ou régulatrice, si une pareille faculté peut avoir un organe.

« *Vénération.* »

Les phrénologistes n'ont pas convenablement distingué la vénération instinctive ou *à priori*, qui suppose le mérite quelquefois là où il n'est pas, d'avec le respect pour la vertu et le génie, qui est *à posteriori*, et qui dépend d'autres principes.

« *Fermeté.* »

Les phrénologistes n'entendent par ce mot ni la faculté de vouloir, ni l'amour du commandement, mais

l'opiniâtreté dans la poursuite des fins de telle ou telle faculté. Un haut degré d'énergie dans cette dernière suffit pour expliquer son obstination et sa persévérance.

« *Conscienciosité.* »

Le jugement moral dans la description que les phrénologistes en ont faite n'est qu'une faculté inutile et illusoire. Le siége que Spurzheim assigne à la conscienciosité est égaré parmi les organes des facultés égoïstes, et serait mieux placé dans l'organe attribué à la prétendue faculté de bienveillance.

« *Espérance.* »

L'espérance est le résultat d'un certain mode de l'affectivité et non une faculté spéciale.

« *Merveillosité.* »

Il y a deux espèces de merveilleux : la phrénologie les a confondues en une seule. Elle a de plus mêlé l'amour du merveilleux et les hallucinations qui peuvent en résulter quelquefois, mais qui proviennent aussi d'autres principes.

« *Idéalité.* »

La phrénologie n'a pu faire comprendre ce qu'elle entend par ce terme ou d'autres analogues. Les organes qu'elle consacre à cette prétendue faculté appartiennent peut-être à l'imagination des sons, à celle des formes et à celle des couleurs, qui ne peuvent résider dans les

mêmes circonvolutions que les perceptions et les mémoires correspondantes.

« *Gaieté.* »

S'il s'agit ici de la bonne humeur, cette disposition est, comme l'espérance, le résultat d'un mode de toute l'affectivité; s'il s'agit d'une tendance au rire, Spurzheim n'a pas indiqué le caractère du comique ou du ridicule.

« *Imitation.* »

Les phrénologistes ont confondu l'imitation involontaire, qui est une réaction de la faculté motrice, sous l'influence de la perception et de la mémoire, avec le goût de l'imitation intentionnelle, qui seule est une faculté affective.

« SOUS-DIVISION DES FACULTÉS INTELLECTUELLES. »

« *Genre I. Sens extérieurs.* »
« *Genre II. Facultés perceptives.* »
« *Genre III. Facultés réflectives.* »

Si les sens extérieurs ne sont, comme le dit Spurzheim en certains endroits, que des conducteurs d'impressions, ils ne doivent pas figurer parmi les facultés intellectuelles. Mais en d'autres passages de ses écrits, il représente les sens extérieurs comme les véritables facultés perceptives, et réserve les organes cérébraux à d'autres fonctions, doctrine qui était aussi celle de Gall.

D'après cette seconde théorie, les facultés du genre II ne peuvent être nommées perceptives sans faire double emploi avec celles du genre I.

Spurzheim dit quelque part que la perception est le premier degré de toutes les facultés intellectuelles. Les facultés réflectives sont donc aussi perceptives? Comment le genre III se distingue-t-il alors du genre II?

La *comparaison* et la *causalité*, qui composent le genre III, ne sont pas des facultés spéciales ; une partie des phénomènes que la phrénologie leur attribue appartient à la faculté inductive, qui fournit une idée nouvelle, celle de la stabilité de la nature, et qui, par conséquent, n'est pas une faculté réflective.

Les facultés d'imagination et les facultés de raison (1) ne sont pas non plus des facultés réflectives, puisque leurs produits ne proviennent pas d'un travail sur les données des autres facultés.

« SOUS-DIVISION DES FACULTÉS PERCEPTIVES. »

« *Individualité.* »

Cette faculté ne peut demeurer ni comme *criterium* de l'objectivité, ni comme produisant l'idée de substance ou la concentration des qualités en un seul sujet. L'organe que Spurzheim lui attribue appartient probablement à la mémoire du toucher.

« *Configuration.* »

La notion de la forme suppose la mémoire des différentes limites d'une étendue. La faculté de configuration est donc une faculté mémorative et non une faculté perceptive.

---

(1) Voy. le présent ouvrage, 3e partie, chap. III et IV.

N'y a-t-il pas lieu de distinguer entre la mémoire de la forme tangible et la mémoire de la forme visible ?

« *Étendue.* »

Toute perception donne une étendue : le toucher et la vue ne saisissent pas un point indivisible. En dehors des sens extérieurs, il ne peut être question que d'une mémoire de l'étendue.

L'organe dont il s'agit ici sera celui de la mémoire de l'étendue visible, si l'organe dit de l'*individualité* appartient à la mémoire de l'étendue tangible.

« *Pesanteur.* »

La perception de la résistance et de la pesanteur n'a lieu qu'à l'aide de la faculté motrice. Cette faculté, qui se distingue des facultés intellectuelles et des facultés affectives, doit figurer dans un ordre à part. Elle ne peut avoir son siége parmi les organes des diverses espèces de mémoires. Nous avons donné les raisons qui nous font croire que ce siége est dans les lobes moyens du cerveau.

« *Coloris.* »

Il y a lieu de distinguer entre la perception, la mémoire, le goût et l'imagination du coloris. Nous avons vu que ces fonctions ne sont pas les degrés d'une seule et même faculté, et qu'elles ne peuvent résulter d'un même organe.

« *Localité.* »

La mémoire des lieux n'est que la mémoire des dimensions et des formes déployées sur une grande échelle; elle ne demande pas d'organe spécial. Les autres phénomènes attribués par la phrénologie à la *localité* sont du même genre que les faits attribués à la faculté d'*habitativité*, dont l'organe serait mieux placé dans la partie antérieure du cerveau, parmi les mémoires des dimensions, des formes et des couleurs, que dans la partie postérieure, au milieu des affections pour les êtres animés. L'organe dit de l'*habitativité* demeurerait donc libre pour l'amour des habitudes, que certains phrénologistes y ont déjà localisé.

« *Calcul.* »

Le talent du calcul se compose à la fois de la mémoire du nombre et du goût pour les combinaisons que cette mémoire nous permet. Il y a donc ici une faculté à la fois intellectuelle et affective.

« *Ordre.* »

D'après la définition phrénologique, il s'agit ici d'une faculté affective et non d'une faculté perceptive. La phrénologie n'a pas distingué l'ordre physique, l'ordre intellectuel et l'ordre moral. Ce sont les objets de trois affections différentes.

« *Éventualité.* »

Cette faculté, surchargée d'attributions différentes et souvent contraires qui appartiennent à d'autres facultés, ne peut subsister ni comme faculté intellectuelle, ni comme faculté affective.

« *Temps.* »

C'est la mémoire de la durée et le goût pour l'exercice de cette mémoire. Quelques phrénologistes ont confondu cette mémoire avec la conception du temps absolu et infini, qui en est fort différente.

« *Tons.* »

Il faut ici faire les mêmes distinctions que pour le coloris. La perception, la mémoire, le goût et l'imagination musicale ne sont pas les degrés d'une seule et même faculté. Si la perception appartient aux organes des sens, la mémoire aux circonvolutions de l'arcade sourcilière, il faut chercher peut-être le goût et l'imagination dans les circonvolutions inutiles du prétendu organe de l'*idéalité.*

« *Langage.* »

La phrénologie n'a pas distingué entre la production et l'interprétation du signe ; elle n'a pas saisi la vraie limite entre le langage naturel et le langage artificiel, et Spurzheim en particulier a confondu la faculté interprétative avec la mémoire des mots.

« SOUS-DIVISION DES FACULTÉS RÉFLECTIVES. »

« *Comparaison.* »

Les phénomènes attribués à cette faculté rentrent, les uns dans les diverses espèces de mémoire ou dans la faculté interprétative, les autres dans la faculté d'induction, que les phrénologistes n'ont pas connue.

« *Causalité.* »

L'idée de cause est produite par l'idée de notre volonté ou celle de notre faculté motrice ; elle ne vient donc pas d'une faculté spéciale. Quant aux généralisations que la phrénologie rapporte à la faculté de causalité, elles sont quelquefois indépendantes de l'idée de cause, et se rapportent à cette faculté d'induction méconnue des phrénologistes.

A cette énumération des facultés de l'âme nous proposons donc de substituer la suivante :

Ordre I. Facultés intellectuelles.
Ordre II. Facultés affectives.
Ordre III. Faculté motrice.
Ordre IV. Faculté de vouloir.

Ordre I. Facultés intellectuelles.

Genre I. Facultés d'observation.

Sens extérieurs.
Faculté interprétative.

Genre II. Facultés de mémoire.

Mémoire du toucher : dimensions tangibles, formes tangibles, température.
Mémoire de la vue : dimensions visibles, formes visibles, coloris.
Mémoire de l'ouïe : localité du son ; intonations, articulations, timbre.
Mémoire de l'odorat.
Mémoire du goût.
Mémoire du nombre.
Mémoire de la durée.
Mémoire des faits psychologiques (1).

Genre III. Facultés d'imagination.

Imagination linéaire.
Imagination coloriste.
Imagination musicale : intonations et rhythme.

Genre IV. Facultés de raison.

Faculté régulatrice ou morale.
Faculté inductive.
Faculté de concevoir l'infini.

---

(1) Les trois dernières mémoires peuvent prendre le nom de *Mémoires métaphysiques*, par opposition aux premières, qu'on peut appeler *Mémoires physiques*.

ORDRE II. FACULTÉS AFFECTIVES.

Genre I. Affections égoïstes.

Sentiment de la santé et de la maladie.
Besoin d'alimentation.
Affections de l'odorat et du goût.
Affections du toucher.
Instinct d'activité physique.
Appétit du sexe (1).
Instinct d'appropriation.
Amour des habitudes.
Appréhensions instinctives.
Instinct de ruse.
Confiance en soi-même.
Amour de l'égalité et de la supériorité.
Amour de l'indépendance et du commandement.
Amour de l'approbation (2).

Genre II. Affections désintéressées.

Sociabilité.
Besoin d'attachement individuel.
Besoin de s'épancher.
Amour électif.
Affections de famille.

---

(1) Les six premières affections égoïstes peuvent recevoir le nom d'*affections corporelles*, parce qu'elles se localisent dans nos organes.

(2) Les quatre dernières affections égoïstes sont comprises dans la langue vulgaire sous le nom d'*amour-propre*.

Vénération instinctive (1).
Plaisirs de la vue.
Plaisirs de l'ouïe.
Plaisir de la faculté d'interprétation.
Instinct de pudeur.
Plaisir dramatique.
Plaisirs des facultés d'imagination.
Plaisir de l'imitation volontaire.
Plaisir de l'induction.
Affections de la faculté morale.
Amour du merveilleux.
Plaisir de la conception de l'infini.
Sentiment du ridicule.
Affections de la mémoire (2).

La faculté motrice et la faculté de vouloir ne donnent lieu à aucune sous-division.

Quant aux questions organologiques, je n'ai pas eu pour but de les traiter. Si j'ai proposé, en passant, la transposition de l'organe de la faculté motrice et un changement d'attribution pour les organes de la localité de la constructivité, de l'idéalité et de la bienveillance,

(1) Les six premières affections désintéressées sont excitées par les êtres animés, et sont renfermées, dans la langue vulgaire, sous le titre d'*affections du cœur*. Les autres principes désintéressés reçoivent le nom d'*affections de l'esprit*.

(2) Les plaisirs de la vue, de l'ouïe, de la faculté interprétative, de l'imagination et de l'imitation, constituent l'*amour du beau*, dans la nature et dans l'art. Le plaisir de l'induction forme l'*amour du vrai* ou de la science, et les affections de la faculté morale l'*amour du bien* ou de la vertu. Le *sentiment religieux* se compose de la vénération instinctive, de l'amour du merveilleux et du plaisir de la conception de l'infini.

c'est en m'appuyant sur les définitions et les aveux de la phrénologie elle-même.

En rapportant les essais d'organologie tentés par Descartes, nous avions dit que ce philosophe attribuait aux modifications du cerveau toutes les manifestations de l'âme, excepté ce qu'il appelait l'intellection pure et la volonté, et nous avions promis de montrer que les phrénologistes n'avaient pas non plus indiqué le siége de ces deux facultés. On a vu que nulle part ils n'ont localisé la faculté de vouloir ni la conception de l'infini, ni même le jugement de moralité, car ils l'ont méconnu, et ils ne se sont guère occupés que du sentiment moral, c'est-à-dire des affections qui accompagnent le jugement de moralité. Ils n'ont donc rapporté au cerveau, à l'exemple de Descartes, que les perceptions, les souvenirs, les imaginations et les passions. Dans l'une et l'autre théorie, la liberté et la raison sont demeurées indépendantes de toute condition matérielle.

Après avoir signalé les erreurs qu'on peut, dans notre opinion, reprocher aux phrénologistes, nous manquerions de justice à leur égard si nous ne nous empressions de reconnaître les lumières qu'ils ont contribué, pour leur part, à répandre sur l'étude de l'esprit humain.

L'honneur du docteur Gall est : 1° d'avoir fait remarquer un certain nombre de facultés primitives de la nature humaine auxquelles on n'avait pas prêté avant lui une suffisante attention : de ce nombre sont l'instinct de la ruse et l'amour de la propriété ; 2° d'avoir donné une nouvelle démonstration de certains principes déjà

décrits, tels que les diverses espèces de mémoire, l'amour des enfants, l'attachement général et individuel, l'estime de soi, l'amour de l'approbation, etc.; 3° d'avoir posé deux excellentes règles pour la détermination des facultés : la première, qui prescrit d'examiner quels sont les phénomènes indépendants les uns des autres; la seconde, qui recommande de saisir la faculté à l'état moyen dans le commun des hommes, en écartant les excès qui peuvent la dénaturer.

Spurzheim, dont la principale gloire est d'avoir été associé aux travaux de son maître, a poussé plus loin, dans quelques parties, l'analyse psychologique; il a compris, par exemple, que la mémoire des personnes se résout en mémoire de la configuration et de l'étendue; qu'il faut distinguer la mémoire de la durée d'avec le talent de la mélodie; que l'*éducabilité* n'est pas le résultat d'une faculté spéciale, mais la propriété de toutes les facultés; que la perception de la résistance est due à une autre faculté que le toucher; qu'un même principe ne peut produire un effet matériel chez l'animal et un effet moral chez l'homme. Enfin, il a semé ses écrits d'une multitude d'observations pleines de justesse. Nous citerons les principales. « Il n'y a pas de faculté négative :
» le défaut de courage n'est pas la peur, le défaut d'a-
» mour n'est pas la haine, le défaut de respect n'est pas
» le mépris. La peur, la haine, le mépris tiennent à des
» facultés positives et sont excités par des objets spéciaux,
» comme le courage, l'amour et la vénération (1). Toutes
» les facultés sont bonnes en elles-mêmes et données pour

(1) *Obs.*, p. 154.

» une fin salutaire (1). La doctrine des dispositions innées
» n'établit pas que les actes soient irrésistiblement accom-
» plis : les muscles des jambes servent à marcher, sans
» entraîner la nécessité de la marche ; il faut que la vo-
» lonté vienne encore agir sur les appareils musculaires (2).
» Le monde est pour tous les êtres ce qu'ils en aperçoi-
» vent ; il est, à peu de chose près, le même pour les in-
» dividus de la même espèce ; il est différent pour les es-
» pèces différentes. C'est pour l'espèce humaine qu'il a le
» plus d'étendue, parce qu'elle le saisit au moyen d'un
» plus grand nombre de facultés ; mais il se modifie pour
» chaque personne, suivant la mesure des facultés de
» celle-ci (3). Une même faculté se diversifie dans cha-
» que espèce et quelquefois dans chaque individu ; par
» exemple, l'imagination mélodique dans des êtres divers
» produit des chants différents (4). Les facultés en se
» combinant, forment des résultats très-complexes et
» très-éloignés les uns des autres : les mères ne sont pas
» attachées également à tous leurs enfants ; elles don-
» nent la préférence à celui qui flatte le plus grand
» nombre ou les plus actives de leurs facultés (5) ; l'estime
» de soi, jointe à la prédominance des facultés supérieu-
» res, produit une juste et noble fierté ; jointe aux affec-
» tions égoïstes, elle engendre le caractère le plus bouffi
» et le plus vide (6). Les langues expriment dans leur
» contexture la physionomie intellectuelle des peuples

---

(1) *Obs.*, p. 340.
(2) *Obs.*, p. 145.
(3) *Obs.*, p. 347.
(4) *Obs.*, p. 348.
(5) *Obs.*, p. 349.
(6) *Obs.*, p. 350.

» qui les parlent (1). Il résulte de la complication de la na-
» ture humaine qu'il nous est difficile de nous juger les
» uns les autres, d'apprécier dans un cas particulier les
» véritables motifs de telle action ; que nous ne devons
» pas nous attendre à retrouver en autrui nos propres
» manières de penser et de sentir ; qu'il faut nous rési-
» gner à des dissentiments, à des contradictions, appren-
» dre à nous supporter mutuellement, et que la connais-
» sance de l'homme nous conduit au dogme de l'indul-
» gence et de la charité mutuelle (2). »

Telles sont les maximes que nous nous empressons de recueillir, ne pouvant pas mieux prendre congé d'adversaires si longtemps combattus, qu'en rendant hommage aux services qu'ils ont, de leur côté, rendus à la science de l'esprit humain.

---

(1) *Obs.*, p. 353.
(2) *Obs.*, p. 359-60.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

DISTINCTION DE LA PSYCHOLOGIE ET DE L'ORGANOLOGIE.

SECONDE PARTIE.

DIVISION GÉNÉRALE DES FACULTÉS.

TROISIÈME PARTIE.

SOUS DIVISION DES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

QUATRIÈME PARTIE.

SOUS DIVISION DES FACULTÉS AFFECTIVES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMPRIMERIE DE A. E. FAIN ET E. THUNOT,
RUE RACINE, 4, PRÈS DE L'ODÉON.

